Ieromonah
Makarios Simonopetritul

Triodul explicat

Mistagogia timpului liturgic

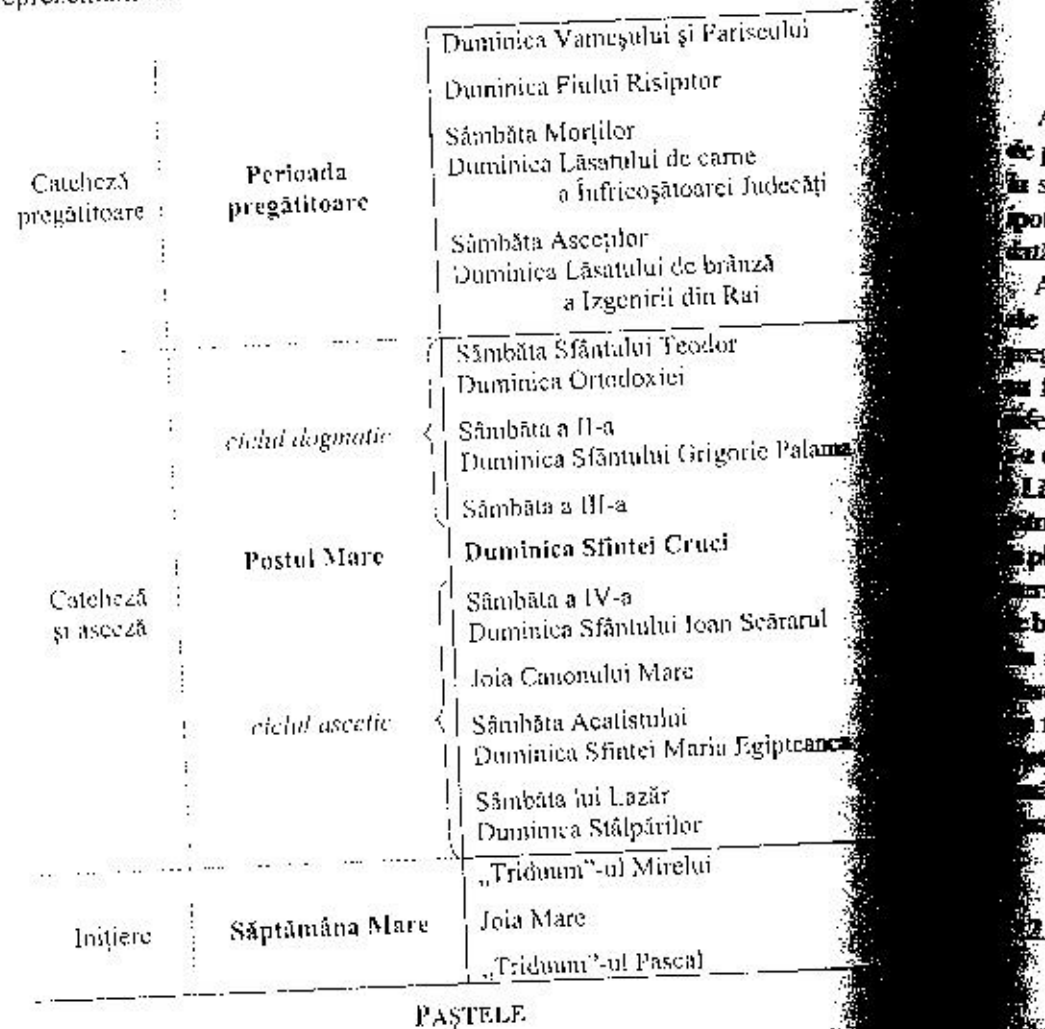
Ediția a III-a

Traducere
diac. Ioan I. Icã jr

ΘΕΟΣΙΣ
Sibiu 2008

liturgic căruia îi aparţin şi o etapă în vederea celebrării Patimii care scandează şi măsoară continuitatea efortului ascetic.

Pe un plan diferit, cele şase săptămâni ale Postului Mare propriu-zis reproduc aceste două dimensiuni ale calificării timpului prin suprapunerea ciclului comemorărilor din zilele de sâmbătă şi duminică peste continuitatea efortului urmărit în cele cinci zile de post. În acest caz, aspectul progresului continuu până în Săptămâna Mare trece în plan secund, pentru a ceda primul loc simbolismului centrului, reprezentat de Săptămâna Crucii, care determină două grupuri simetrice. Am putea încerca să reprezentăm ansamblul acestor două dimensiuni prin următorul tablou:



III.2

Perioada pregătitoare

Abordând deja, grație studiului detaliat al ciclului oficiilor, un număr de punele privitoare la teologia duhovnicească a Triodului, ne vom limita la studiul structurii sale la evidențierea elementelor ce permit ilustrarea potezelor avansate în capitolele anterioare, fără a face o analiză aprofundată a fiecărei sărbători, lucru ce ne-ar duce mult prea departe.

Așa cum s-a remarcat deja, trebuie să distingem între rațiunile istorice de instituirii sărbătorilor și perioadelor, ca și ale celor patru săptămâni pregătitoare, și funcția lor duhovnicească. Odată intrate în Triod, acestea au fost asimilate ansamblului putând dobândi o semnificație extrem de diferită de cea pentru care au fost instituite. Astfel, perioada pregătitoare s-a extins progresiv de la a opta săptămână de post — actuala Săptămână Lăsatului de brânză — până la a zecea săptămână înainte de Paște, încheiată definitiv abia în secolul XII și care a completat ciclul actual. Dar în planul funcțional, adică al Economiei duhovnicești a Triodului, trebuie privit de la Duminica Vameșului și Fariseului până la Duminica Lăsatului de brânză pentru a înțelege cum anume această perioadă, instituită inițial din rațiuni mai cu seamă politice, s-a armonizat cu ansamblul Postului mare ca o pregătire treptată în vederea postului și pocăinței. În acest studiu trebuie, așadar, să distingem între aspectul istoric, care pleacă de la Săptămâna lăsatului de brânză, mergând până la adăugarea finală a Săptămânii Vameșului și Fariseului, și aspectul duhovnicesc care începe chiar cu Duminica Vameșului și Fariseului.

Determinarea istorică a structurii perioadei pregătitoare

Potrivit *Cronografiei* lui Teofan (scrisă între anii 810/811–814/815), Săptămâna Lăsatului de carne ar fi fost instituită în secolul VI. Poporul

Constantinopolului ar fi impus împăratului Iustinian postirea unei săptă-
mâni suplimentare abținându-se spontan de la carne, contrar ordinelor
împăratului[1]. Dar studiul *Cronicii* lui Ioan Malalas (secolul VI), sursa lui
Teofan[2], ne permite să corectăm informațiile furnizate de aceasta. E pro-
babil că termenul de „Duminica Lăsatului de carne" (*apokreo*) pe care o
utilizează amândouă nu corespundea actualei săptămâni a noua înainte
de Paște, ci ocupa locul „Duminicii Lăsatului de brânză" (*tyrophagia*),
pregătind astfel instituirea definitivă a Săptămânii Lăsatului de brânză
încadrată de aceste două duminici[3]. Într-adevăr, Săptămâna Lăsatului de
brânză era atât de solid implantată în secolul IX, că a putut părea lui
Teofan că a fost instituită în epoca lui Iustinian. Mai corect, Sinaxarul
Triodului situează însă această introducere în epoca lui Heraclie, semna-
lând însă că adevăratul motiv al extinderii perioadei pregătitoare stă în
zelul credincioșilor de a se pregăti cum se cuvine în vederea postului.
Mărturia arabă a patriarhului melchit Eutihie al Alexandriei (933–940)
ne arată că, dacă introducerea unei săptămâni suplimentare trebuie legată
de Heraclie, motivul nu este anecdota relatată de Teofan, ci corespunde
mai degrabă unui eveniment de ordin politic[5].

În epoca în care Heraclie a trebuit să ducă un război dificil împotriva
invadatorilor persani pentru a ajunge să recucerească în cele din urmă
Ierusalimul[6], disputele între adepții unui Post Mare de șapte sau opt săp-
tămâni și polemica împotriva monofiziților legată de aceasta au atins
apogeul în Palestina[7]. Pentru a-și asigura sprijinul prețios al provinciei
„monofizite" pentru campaniile sale, împăratul a favorizat tentativele de
reconciliere și compromis între ortodocși și „monofiziți". Acesta a fost
motivul fundamental al elaborării teoriei monotelite ale cărei tulburări
sunt cunoscute[8], precum și al tentativei de a uni cele două partide împăr-
țite în privința postului, propunând o a opta săptămână de post pascal
pentru a mulțumi partizanii ambelor tabere. „Monofiziții" au refuzat însă
orice compromis atât în plan dogmatic, cât și disciplinar, astfel încât pro-
iectul de „unire" al împăratului Heraclie a eșuat lamentabil și n-a avut
efect decât acela de a provoca în sânul Bisericii Ortodoxe înseși o tul-
rare între partizanii Postului Mare de șapte și, respectiv, de opt săptămâni.
Totuși această săptămână de pregătire în vederea postului s-a păstrat
fiindcă permitea armonizarea practicilor Constantinopolului și Ierusa-
limului, favorizând astfel viitoarea sinteză a *Typikon*-ului Sfântului Sa
și convenea perfect credincioșilor ce voiau să se pregătească treptat în
vederea Postului Mare.

La Constantinopol, această săptămână de pregătire s-a văzut acum în-
cadrată de vechea „Duminică a Lăsatului de carne" și de Duminica Lă-
tului de brânză care încheia săptămâna de pregătire, servind astfel de
deschidere solemnă a postului. E greu de știut dacă temele acestor
duminici, Judecata de Apoi și Izgonirea din rai, au fost legate de ele

de la originile lor. Lectura din *Matei* 25, pericopa evanghelică despre
Judecata de Apoi, se găsește deja la Constantinopol în secolul X pentru
Duminica Lăsatului de carne, dar Duminica Lăsatului de brânză era pe
atunci închinată memoriei marilor apărători ai credinței împotriva „mo-
nofizitismului": Flavian și Leon, Marcian și Pulcheria, fiind în realitate o
pregătire în vederea sărbătorii restabilirii icoanelor[9]. Putem, așadar, pre-
supune că autorii Triodului au dat Duminicii Lăsatului de brânză o sem-
nificație adaptată introducerii în Postul Mare, inspirându-se din duminica
anterioară și completând tema eshatologică a acesteia printr-o evocare a
celeilalte extremități a istoriei mântuirii: astfel asociate, sfârșitul și origi-
nea timpului pregătesc, așadar, recapitularea timpului și istoriei în timpul
Postului Mare.

Spre sfârșitul secolului IX, manuscrisul *Patmos 266* al *Typikon*-ului
Marii Biserici, indică pentru perioada pregătitoare nu numai Sâmbetele
Duminicile Lăsatului de brânză și ale Lăsatului de carne, dar și o
„Duminică înaintea Lăsatului de carne", având ca lectură evanghelică
parabola fiului risipitor, dar fără a se intitula încă așa[10]. Preocuparea
bizantinilor de a pregăti intrarea în Postul Mare prin două săptămâni de
post parțial s-a întins deopotrivă și la o pregătire spirituală. Finalizată
ea succint în ce privește tema căinței[11], parabola fiului risipitor rezumă
toate etapele convertirii și ale pocăinței cerute în timpul Postului Mare; era
potrivit ca ea să fie evocată în fruntea Triodului. Începând din secolul XI,
a fost completată de comemorarea parabolei vameșului și fariseului, a
rei importanță în învățătura duhovnicească a Postului Mare a fost și ea
ocată mai sus[12]. Deși acest grup de două duminici de „pregătire spiri-
ală" în vederea postului reia perlele lecturilor evanghelice ale Dumi-
icilor a II-a și a III-a din Postul Mare din vechiul sistem al lecturilor
anghelice de la Ierusalim, ele nu depind însă de el[13]. Într-adevăr, în
olele IX–X, *Evangheliarul 210* de la Sinai, care ne informează cu pri-
e la acest sistem de lecturi, nu indică drept perioadă pregătitoare decât
ptămâna Lăsatului de brânză încadrată de Duminicile Lăsatului de
ne și, respectiv, a Lăsatului de brânză[14]. Căci, așa cum am observat în
oducere, în Palestina s-a dat o mai mare importanță dezvoltării imno-
afiei și oficiilor Săptămânii Mari, apoi, prin extensiune, imnografiei și
ciilor sistemului duminicilor, în timp ce Constantinopolul a fost la ori-
ea compunerii perioadei pregătitoare, a esențialului imnologiei zilelor
nuite și, desigur, a sintezei finale a Triodului[15].

Una din constantele evoluției liturgice fiind prelungirea perioadelor prin
ări și imitații, cele două Duminici ale Fiului Risipitor și, respectiv,
meșului apar limpede ca o dublare a cuplului Lăsatului de carne – Lăsa-
i de brânză, dar aplicate la un nivel diferit, pregătirea duhovnicească
terioară completând și precedând pregătirea „exterioară", ascetică.
ste patru duminici constituie, așadar, două cupluri simetrice:

DmVF – DmFR | DmLca – DmLbr

pregătirea duhovnicească | pregătirea în vederea postului

Cele două Sâmbete ale Morților și, respectiv, Asceților apar și ele ca un cuplu. Studiul tradiției omiletice permite constatarea faptului că ele existau deja local în secolul VIII, dar că nu s-au impus în Triod decât treptat între secolele IX și X[15]. Ele reprezintă o celebrare mai solemnă și mai adaptată Postului Mare a comemorării obișnuite a defuncților, de sâmbăta: Sâmbăta Morților recapitulând natura umană de la originile sale, iar Sâmbăta Asceților cerând mijlocirea tuturor celor ce au parcurs cu succes postul vieții. Dar și aici constatăm o dublare favorizată probabil de instituirea cuplului Duminica Lăsatului de carne – Duminica Lăsatului de brânză, și poate chiar contemporană, pentru că Triodul Marii Biserici din secolul X–XI cuprinde comemorarea asceților înainte de Duminica Lăsatului de brânză, dar nu indică totuși comemorări speciale în sâmbăta ce precedă Duminica Lăsatului de carne[17]. E, așadar, posibil ca această sâmbătă, în care se celebra în mod normal memoria defuncților, să fi fost solemnizată mai mult devenind Sâmbăta Morților dintr-o preocupare de simetrie cu sâmbăta și duminica următoare. Formarea cuplului *Apokreo – Tyrophagia* s-ar fi făcut, așadar, cu adaptarea temei Judecății de Apoi Duminicii Lăsatului de brânză și prin dublarea temei memoriei colective din Sâmbăta Lăsatului de brânză în Sâmbăta Lăsatului de carne.

Perioada pregătitoare e, așadar, structurată după imaginea ciclului complet al Postului Mare în două cupluri simetrice și complementare, rânduite în vederea intrării treptate în post. Această continuitate a perioadei pregătitoare și legătura ei cu ansamblul Triodului e subliniată și de apariția în Duminica Vameșului și Fariseului, după *Psalmul 50* de la Utrenie, a idiomelei „Porțile pocăinței...”[18]. Aceasta evocă intrarea în Postul Mare și întoarcerea în rai, a cărui ușă, închisă de Adam, e deschisă din nou prin pocăință. Cum este cântată în toate duminicile Postului Mare până în Duminica a V-a, ea contribuie astfel la unitatea Triodului făcându-l pe credincios să se privească în tot timpul Postului Mare ca unul care n-a atins încă adevărata căință, ca unul ce este de-abia la începutul vieții sale duhovnicești și rămâne oarecum mereu în perioada pregătitoare și în anticamera „adevăratului” Post:

„Un bătrân zicea: «Iată glasul care strigă omului până la ultima sa suflare: Întoarce-te astăzi!»”[19].

Dar această preocupare de a organiza o intrare treptată în Postul Mare și o tranziție între ciclul liturgic fix și ciclul liturgic mobil nu s-a oprit la Duminica Vameșului. Sistemul lecturilor evanghelice prevede, într-adevăr, pentru duminica precedentă celei a Vameșului și Fariseului lectura evangheliei femeii cananeence[20] sau cea a lui Zaheu[21]. Iar în secolul XII monahul italo-grec Philagathos din Kerame (mai cunoscut sub numele de Teofan Kerameus), într-o serie de omilii despre perioada pregătitoare a Postului Mare, prezenta omilia lui Zaheu drept prima treaptă a scării sfinte pe care trebuie să o apuce sufletul în timpul Postului Mare[22]. Potrivit *Typikon*-ului grec reformat de la Constantinopol, această introducere în perioada pregătitoare variază după gradul apropierii începutului Triodului de sfârșitul ciclului liturgic al Arătării Domnului (Bobotezei). Astfel, dacă între duminica de după Arătare și cea a Vameșului rămâne o singură duminică, nu se citește decât evanghelia lui Zaheu, dacă rămân două săptămâni, se citește evanghelia celor zece leproși[23], apoi cea a lui Zaheu; dacă rămân trei săptămâni, se citesc evangheliile celor zece leproși, a femeii cananeence și a lui Zaheu; iar dacă e nevoie de patru săptămâni pentru a asigura legătura între cele două cicluri, atunci se citește evanghelia celor zece leproși, cea a tânărului bogat din săptămâna a 13-a a lecturilor din *Luca* (*Lc* 18, 18–27), cea a lui Zaheu și cea a femeii cananeence[24]. O astfel de organizare a lecturilor evanghelice permite citirea celor mai importante pericope ale ciclului *Evangheliei după Luca* înaintea întreruperii sale de către Triod și de către ciclul lui Marcu, dar ea servește și drept tranziție între ciclul liturgic fix și ciclul liturgic mobil, pregătind în vederea catehezei duhovnicești și imnografice a Triodului. În fond, aceste patru lecturi se potrivesc foarte bine pregătirii Triodului, sugerând necesitatea renunțării totale (tânărul bogat), a căinței și întoarcerii prin milostivirea lui Hristos (Zaheu) și a iertării păcatelor dobândite, prin credință și rugăciuni stăruitoare (femeia cananeancă și leproșii).

III.2.b Duminica Vameșului și Fariseului

În plan liturgic, ca și în ce privește postul, perioada pregătitoare permite adoptarea în mod treptat și delicat a rânduielii proprii slujbelor Postului Mare. Astfel, această primă duminică ce marchează deschiderea Triodului n-are decât câteva particularități. Este comparabilă cu praznicele plasate într-o duminică din ciclul liturgic fix pentru a le solemniza mai mult, cum sunt Duminica Părinților Sinodului VII Ecumenic (între 13 și 20 octombrie), cele două Duminici ale strămoșilor lui Hristos (între 11 și 18 și 18 și 25 decembrie); Duminica de după Naștere (între 26 și 31 decembrie) și Duminica Părinților celor șapte Sinoade Ecumenice (între 13 și 20 iulie). Le este însă ușor inferioară, fiindcă nu cuprinde lecturi din Vechiul Testament la Vecernie, nici tropar propriu (dovadă a instituirii ei destul de recente) și nu are sedelne proprii la stihologia Psaltirii de la Utrenie. Slujba Învierii rămâne, așadar, dominantă. Slujba sfântului zilei e transferată la Pavecernița vinerii anterioare, fiind înlocuită de oficiul

Triodului; în ordinea ierarhică, acesta corespunde, aşadar, celui al unui sfânt cu „Slavă" la stihirile de la Vecernie şi Utrenie, stihiri proprii la Laude şi doxologia mare, când cade într-o duminică. Singura particularitate notabilă în planul rubricilor e introducerea la Utrenie după *Psalmul 50* a idiomelei „Porţile pocăinţei..." şi a două tropare legate de ea. Canonul Triodului se adaugă în 6 tropare canoanelor Octoihului, ca şi canonul unui sfânt obişnuit, iar la oda a 6-a se începe lectura sinaxarului lui Nichifor Calist Xanthopol ce va continua în toate duminicile şi sărbătorile Triodului.

Înainte de a da tâlcuirea parabolei vameşului şi fariseului şi de a o aplica Triodului, Sinaxarul face o rapidă istorie a Triodului evocând semnificaţia sa de condensare şi recapitulare duhovnicească a istoriei mântuirii[25]. Ca şi ceva mai târziu Simeon al Tesalonicului[26], Nichifor distinge cele trei prăznuiri ale Duminicilor Vameşului, Fiului Risipitor şi Lăsatului de carne, de Duminica Lăsatului de brânză care marchează intrarea în Postul Mare. Aceste trei prăznuiri sunt o „pregătire în vederea luptelor duhovniceşti ale Postului Mare", în timpul căruia fiecare trebuie să fie asemenea unui general care-şi aşază trupele, observă inamicul şi meditează dinainte asupra armelor pe care le va folosi în „războiul duhovnicesc". Primele arme ale virtuţii fiind smerenia şi căinţa, a fost potrivit ca Părinţii să instituie aceste două săptămâni ale primei părţi ale perioadei pregătitoare ca să nu riscăm, în lipsa acestor arme, să fim biruiţi încă de la intrarea în post[27]. Pentru a intra bine înarmat, credinciosul trebuie să se exercite încă de la deschiderea perioadei Triodului în cea dintâi dintre virtuţi: smerenia[28], şi să se recunoască în vameş[29], să-i imite smerenia fugind însă de păcatul său, şi să imite virtuţile fariseului fugind însă de mândria lui[30]. Sau, mai degrabă, trebuie ca postul şi asceza practicate în timpul Postului Mare să devină un mijloc de a smeri sufletul prin smerirea şi osteneala trupului[31].

Imnografia acestei zile nu îndeamnă numai la smerenie, ci şi la toate celelalte aspecte ale vieţii duhovniceşti pe care le implică această parabolă: străpungerea inimii[32], necesitatea rugăciunii stăruitoare şi fierbinţi[33] şi imperativul de a ne feri să judecăm pe aproapele[34] etc.

> „În rugăciune să cădem la Dumnezeul nostru cu lacrimi şi suspine fierbinţi, urmând smereniei vameşului, celei făcătoare de înălţime [*hypsopoion tapeinosin*]..."[35].

Săptămâna ce urmează Duminicii Vameşului şi Fariseului se numeşte „Săptămâna vestirii"[36], în ea dându-se o dispensă totală de la post, ca în timpul Săptămânii Luminate, a Cincizecimii şi în timpul celor „douăsprezece zile" dintre Naşterea şi Arătarea Domnului[37]. După *typikon*, în timpul acestei săptămâni — iar, după unii, chiar şi în săptămâna următoare[38] — mâncăm în toate zilele, chiar şi miercurea şi vinerea, brânză şi ouă în mănăstiri şi carne în lume[39]. Nu însă în semn de bucurie, ca în celelalte săptămâni de dispensă, ci de opoziţie faţă de armenii sau *artzibourioi* „monofiziţi", care posteau strict în timpul acestei săptămâni[40], de unde numele dat acestei săptămâni de „Săptămâna *artzibourion*". După un text din *Typikon*-ul Sfântului Sava, aceştia ar fi postit nu comemorând postul ninivitenilor sau izgonirea lui Adam, cum pretind unii, ci din pricina pierderii unui câine numit Arţiburion. Stăpânul său Serghie, crezând că a fost mâncat de fiarele sălbatice, ar fi poruncit atunci tuturor armenilor un post anual de doliu în amintirea acestui animal[41]. Această interpretare, aşa cum putem constata fără dificultate, e în acelaşi timp absurdă şi lipsită de temei. De ce să-şi dea ortodocşii osteneala de a rupe orice fel de post în timpul săptămânii în care armenii ar păzi în post atât de anecdotic?

Într-adevăr, această dispensă a fost acordată din acelaşi motiv ca şi aceea, mai parţială, a Săptămânii Lăsatului de brânză. Cu zece săptămâni înainte de Paşte copţii, sirienii şi armenii monofiziţi păzesc un post strict de trei zile la copţi, de o săptămână la orientali, în memoria pocăinţei ninivitenilor, de unde numele de „postul ninivitenilor"[42]. Acest post a fost introdus în secolul VI în Siria de către nestorieni, în urma unei epidemii, devenind ulterior dintr-o particularitate locală o caracteristică proprie Bisericilor „monofizite", cum este cazul şi cu postul strict al săptămânii a opta. Astfel, pentru a marca şi în domeniul disciplinar opoziţia ei dogmatică, Biserica Ortodoxă bizantină a impus tuturor credincioşilor această dispensă de la post în timpul săptămânii a zecea înainte de Paşte.

Odată uitată însă disputa cu armenii şi ceilalţi „monofiziţi", acest obicei a rămas totuşi în Triod dobândind acum o semnificaţie diferită. Suspendarea postului se înscrie acum în ciclul pregătirii treptate în vederea intrării în Postul Mare: ea îngăduie atleţilor să-şi înmagazineze forţele pentru luptă şi să resimtă astfel în ei înşişi, în mod mai limpede, fiecare din etapele pe care le va străbate spre cele cinci zile de post ale fiecăreia din cele şase săptămâni ale Postului Mare propriu-zis. Pe de altă parte, această săptămână corespunde simetric Săptămânii Luminate, în care se dă de asemenea dispensă de post, astfel că aceste două săptămâni încadrează ca două borne acest ciclu de purificare şi reproducere anuală a experienţei baptismale, făcând să iasă încă şi mai mult în evidenţă unitatea lui. Postul Mare apare, prin urmare, net deosebit de celelalte posturi de peste an, sau, mai degrabă, drept recapitularea şi condensarea lor.

Deşi îndemnul de a începe Triodul cu smerenia vameşului şi tradiţia ce prevede o suspendare completă a postului au origini diferite, ele sunt însă legate în sensibilitatea liturgică ortodoxă dând celor ce se pregătesc să intre în arenă o arvună şi o anticipare a scopului ultim, Paştele, aşa cum vom putea constata mai jos şi în ce priveşte Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză.

III.2.c Duminica Fiului Risipitor

Din punct de vedere al rubricilor liturgice, Duminica Fiului Risipitor se desfăşoară în acelaşi mod ca şi cea a Vameşului şi Fariseului, identitatea lor formală evidenţiind astfel complementaritatea tematică. Inutil să reluăm aici interpretarea parabolei fiului risipitor dezvoltată mai sus în capitolul despre metanoia, să notăm însă graţie concluziilor care au putut fi trase cu privire la sensul ascezei, că fiul risipitor poate *reveni* la sine însuşi mai întâi, iar mai apoi la Tatăl, nu numai conştientizându-şi îndepărtarea şi risipirea, dar şi parcurgând cu osteneală calea care l-a îndepărtat de patria sa. Această cale e tocmai cea a celor 40 de zile de post şi rugăciune care întăresc şi adâncesc întoarcerea la sine a primelor mişcări ale căinţei. Detaliul care ni-l arată pe Tatăl „venind în întâmpinarea" fiului Său pentru a-l primi în casa familială e extrem de sugestiv şi exprimă în chip desăvârşit ce am încercat să arătăm aici cu referire la fiecare virtute sau detaliu liturgic şi ascetic analizate până acum: pustia Postului Mare e deopotrivă prilejul unei anticipări cotidiene a Paştelui şi a realizării sincrone a ceea ce timpul liturgic nu prezintă decât diacronic.

Duminica Fiului Risipitor dezvoltă în principal o învăţătură privitoare la căinţă, dar şi la iertarea dumnezeiască ce decurge de aici şi la restaurarea omului în demnitatea sa originară de „fiu". După sinaxarul lui Nichifor Calist, ea a fost instituită de Părinţi pentru ca păcătoşii să nu cadă în deznădejde „văzându-se pe ei înşişi" şi dându-şi seama de îndepărtarea lor, ci să dobândească curaj trecând la „practica" efectivă a căinţei şi a virtuţilor legate de ea cu certitudinea că Dumnezeu le va da milostenia Sa venind în întâmpinarea tuturor celor ce se pocăiesc fierbinte[43]. După Sfântul Grigorie Palama, milostenia dumnezeiască sugerată de Duminica Fiului Risipitor e completată şi echilibrată de comemorarea „înfricoşatei Judecăţi" din duminica următoare; fiindcă Dumnezeu, în care dreptatea şi mila coexistă într-un mod indisociabil, face ca întotdeauna timpul asprimii să fie precedat de timpul milostenici şi compasiunii[44]. Echilibrul între cele două aspecte ale acestei antinomii pe care am constatat-o ca una de primă importanţă în spiritualitatea Triodului[45], e, aşadar, menţinut în sânul perioadei pregătitoare în planul succesiunii (diacronici) reflectând astfel ordinea permanentă a manifestării înţelepciunii lui Dumnezeu.

Duminica Fiului Risipitor marchează, pe de altă parte, momentul în care începe răsturnarea sensului ciclului liturgic săptămânal: săptămâna care-i urmează nu se mai numeşte Săptămâna Fiului Risipitor, ci Săptămâna Lăsatului de carne. Deşi în timpul acestei a noua săptămâni dinaintea Paştelui până la începutul Postului Mare se revine la regulile normale ale postului, dispensa săptămânii precedente e completată de uşurarea slujbelor: suprimarea unei catisme a Psaltirii la Utrenie[46], omiterea Mijlocăsurilor şi a canonului Maicii Domnului la Pavecerniţă[47].

III.2.d Sâmbăta Morţilor

Toate sâmbetele anului liturgic sunt închinate defuncţilor, precum şi tuturor sfinţilor reprezentaţi de martiri[48], căci fiecare sâmbătă e în realitate o imitare a Sâmbetei Mari, iar moartea creştinilor e o icoană a şederii lui Hristos în mormânt. Pe de altă parte, e potrivit ca defuncţii să fie asociaţi martirilor, fiindcă orice creştin e virtual un sfânt, iar cadavrul său o relicvă[49]. Sâmbetele anului liturgic sunt, aşadar, consacrate unei comemorări generale şi anonime care nu diferă deloc în această privinţă de sâmbăta morţilor ce precedă Duminica Lăsatului de carne, cu excepţia faptului că aceasta din urmă e mai solemnizată şi consacrată exclusiv comemorării „tuturor părinţilor şi fraţilor creştini ortodocşi adormiţi de la începutul veacurilor"[50]. Această preocupare de a îmbrăţişa în aceeaşi comemorare totalitatea timpului e o bună ilustrare a ceea ce am văzut cu privire la caracterul recapitulării şi sintezei timpului în Triod. Înainte de a se identifica cu Adam pentru a antrena în mişcarea sa de convertire întreaga natură umană, candidatul la Postul Mare trebuie să anticipeze această trecere de la ipostasă la natură prin „memoria liturgică", recapitulând într-o singură zi multiplicitatea nedefinită a credincioşilor care au punctat cu existenţa lor cursul timpului.

După Nichifor Calist şi imnografii Triodului, această comemorare a tuturor defuncţilor a fost plasată în acest loc din pricina comemorării celei de-a Doua Veniri a lui Hristos în Duminica Lăsatului de carne[51]. Adunarea în rugăciune a tuturor defuncţilor devine astfel imaginea marii adunări eshatologice a tuturor oamenilor, morţi şi vii, înainte de Judecată, această ultimă adunare corespunzând simetric diviziunii şi distincţiei care a însoţit creaţia lumii:

> „Doamne, Cel ce primeşti din cele patru margini ale lumii pe cei ce au adormit cu credinţă, în mare sau pe pământ, în râuri, în izvoare sau în lacuri şi în fântâni, pe cei ce s-au făcut mâncare fiarelor şi păsărilor şi târâtoarelor, pe toţi îi odihneşte!"[52].

E necesar ca atunci să se regrupeze toate treptele ierarhiei bisericeşti[53], precum şi cei ce au decedat în orice loc şi în orice împrejurare[54], pentru ca întreaga Biserică reunită în rugăciune să poată îndupleca dreptatea lui Dumnezeu prin invocarea milostivirii Lui.

> „Odihneşte pe robii Tăi pe pământul celor vii, Doamne, de unde s-a depărtat durerea, întristarea şi suspinarea; iartă-le ca un iubitor de oa-

meni cele ce în viață au greșit, că singur ești fără de păcat și Stăpân al celor morți și al celor vii!"[55].

Această universalitate ar putea părea totuși parțială, fiindcă ea nu-i cuprinde decât pe credincioșii ortodocși și nu se întinde la întreaga natură umană. Într-adevăr, potrivit canoanelor, nu trebuie să ne rugăm decât pentru creștinii ortodocși, vii sau defuncți, dat fiind că rugăciunea liturgică presupune unitatea în aceeași credință, ca însăși expresie a naturii umane asumate și restaurate în unica Persoană a lui Hristos[56].

„Pe cei ce au călătorit pe marea cea pururea furtunoasă a vieții, învrednicește-i să ajungă la limanul nestricatei Tale vieți, Hristoase, pe cei ce nu fost ocărmuiți în viață de dreapta credință!"[57].

Această excludere a păgânilor și ereticilor de la rugăciunea Bisericii nu este însă o lipsă de iubire, nici o încălcare a poruncii de a ne ruga pentru vrăjmașii noștri, nici o tăgăduire a exemplului lui Hristos pe Cruce sau a întâiului mucenic Ștefan, care se rugau pentru călăii lor. Acest aspect universal al rugăciunii poate rămâne în rugăciunea privată a creștinului[58], dar numai cei credincioși pot fi obiectul rugăciunii publice, pentru a evita scandalul și pentru că, potrivit Apostolului, credincioșii nu pot fi înhămați împreună cu necredincioșii la un același car: „Căci ce legătură poate să fie între dreptate și fărădelege, sau ce comuniune între lumină și întuneric?"[59].

Rugăciunea pentru defuncți e posibilă în Biserică, fiindcă Hristos a biruit deja moartea prin moartea și Învierea Sa[60], iar omul e de acum potențial eliberat.

„Hristos a înviat, dezlegând din legături pe Adam cel întâi zidit și sfărâmând tăria iadului. Îndrăzniți dar, toți morții, că s-a omorât moartea, s-a prădat și iadul împreună cu ea și a luat împărăția Hristos, Cel ce S-a răstignit și a înviat. Acesta ne-a dăruit nouă nestricăciunea trupului; Acesta ne va scula și pe noi și ne va dărui învierea, și de slava aceea va învrednici cu veselie pe toți câți cu credință neabătută au crezut într-Însul cu căldură"[61].

Pentru creștini, moartea nu mai e decât un somn și un moment „pascal" de trecere sau „mutare" la viața veșnică[62]. De aceea, toate slujbele defuncților sunt cântate cu „Aliluia", care e „cântarea funebră" a creștinilor[63].

Rugăciunea pentru defuncți e și ocazia de a dezvolta în această sâmbătă, ca de altfel și la slujba înmormântării sau în sâmbetele Octoihului, o meditație antropologică asupra naturii omului făcută după chipul lui Dumnezeu și menită să se ridice spre asemănarea cu El[64], asupra demnității lui Adam mijlocitor între cer și pământ[65], asupra căderii sale, a supunerii sale morții și a mântuirii lui în Hristos[66]. Pe lângă aceasta, rugăciunea pentru morți e prilejul pentru credincioși de a se dedica adevăratei „filozofii", adică gândului la moarte și meditației asupra caracterului

efemer al existenței lor și asupra deșertăciunii poftelor pământești[67]. Sâmbăta Morților nu reprezintă, așadar, doar cadrul unei recapitulări a timpului și a naturii umane în rugăciunea de mijlocire; ea are și o dimensiune de pedagogie duhovnicească, propunând credincioșilor să înainteze spre cunoașterea lor înșiși prin meditația asupra „limitelor vieții", trimițând la recunoașterea faptului că totul depinde numai de voința lui Dumnezeu[68]. Așa cum s-a arătat în partea I, gândul la moarte e un element indispensabil atât pentru a începe, cât și pentru a continua viața ascetică, de aceea el își găsește, grație Sâmbetei Morților și Duminicii Lăsatului de carne, un loc potrivit în perioada pregătitoare, împreună cu smerenia și căința.

Marcată de întristare și doliu, Sâmbăta Morților nu se potrivește cu bucuria nici unei prăznuiri a vreunui sfânt din ciclul liturgic fix; astfel, dacă e vorba de un sfânt „fără praznic", slujbele din Mineie sunt deplasate la Pavecernița de vineri seara[69]. Sărbătorile sfinților mai importanți, cum sunt Sfântul Grigorie din Nazianz (25 ianuarie), mutarea moaștelor Sfântului Ioan Hrisostom (27 ianuarie), Sfinții Trei Ierarhi (30 ianuarie), sunt transferate în ziua de vineri și celebrate cu toată solemnitatea lor[70]. Dar atunci când în Sâmbăta Morților cade praznicul Întâmpinării (*Hypapante*) Domnului, comemorarea defuncților e transferată în sâmbăta anterioară, înaintea Duminicii Fiului Risipitor, pentru a ceda întâietatea „praznicului Domnului"[71].

Oficiul defuncților admite însă combinarea cu orice alt ciclu liturgic: mai cu seamă cu piesele din zilele de sâmbătă ale glasului muzical din Triod ce se întâmplă să cadă în acea săptămână, dat fiind că acestea din urmă se referă la aceeași temă: martirii și defuncții.

Gradul liturgic al oficiului Triodului e atunci mai înalt decât la cele două duminici precedente, căci el are un tropar propriu, o sedealnă la cea de-a doua stihologie a Psaltirii de la Utrenie, un canon pe 8 tropare iar nu pe 6[72]. După troparul de la Vecernie, se face o procesiune în pronaos cântându-se canonul defuncților din Octoih și se celebrează Panihida defuncților[73]. La Utrenie, după ecteniile mici ce urmează stihologiilor Psaltirii și după odele a 3-a, 6-a și a 9-a ale canonului, preotul sau diaconul pomenește din nou defuncții mănăstirii; în sfârșit, după Ceasul 1 se face o procesiune în cimitir, Liturghia celebrându-se în paraclisul aflat acolo. Aceste rubrici sunt în fapt comune tuturor slujbelor de sâmbătă, în Sâmbăta dinaintea Lăsatului de carne ele trebuind pur și simplu să fie respectate mai strict[74]. Să mai observăm că uzul actual e nu numai de a face comemorările la Utrenie, dar și de a repeta binecuvântarea colivelor cu rugăciunea „Dumnezeul duhurilor și a tot trupul..." după prima catismă și la sfârșitul Ceasului I, dar fără canonul Panihidei, la care se adaugă menționarea tuturor categoriilor posibile de defuncți la mijlocul *Psalmului 118*, după binecuvântările defuncților și la sfârșitul Sfintei Liturghii[75].

Sâmbăta Morților, analogă și simetrică sâmbetei morților dinaintea Cincizecimii, se înscrie, așadar, în catheza duhovnicească a Triodului grație gândului la moarte, iar în teologia timpului perioadei pregătitoare prin evocarea eshatologică a umanității și a concentrării timpului în rugăciunea pentru defuncți.

III.2.e Duminica Lăsatului de carne sau a Înfricoșatei Judecăți

Această a noua duminică înainte de Paște, ce marca inițial începutul postului parțial al Săptămânii Lăsatului de brânză, a devenit cadrul importantei comemorări a celei de-a Doua Veniri a lui Hristos grație dezvoltărilor și comentariilor imnografice ale pericopei evanghelice *Matei* 25, 31–46 citite la Liturghie. În planul structurii perioadei pregătitoare și a reprezentării timpului pe care o dezvoltă, această duminică se înscrie cu trei dimensiuni: 1) ea reprezintă continuarea logică a comemorării tuturor defuncților din ziua precedentă, dat fiind că aceasta anticipa adunarea finală a celor vii și a celor morți și anunța între altele tema acestei rugăciuni prin prezența a numeroase tropare ce făceau aluzie la Judecată; 2) ea completează prin evocarea dreptății lui Dumnezeu meditația la mila Lui din Duminica Fiului Risipitor; 3) ea deschide cea de a doua parte a perioadei pregătitoare consacrată pregătirii „exterioare" în vederea postului, reprezentând față de duminica următoare, închinată izgonirii lui Adam din rai, extremitatea ultimă a istoriei mântuirii[76] recapitulată și condensată înainte chiar de a intra în Postul Mare, pe parcursul căruia timpul istoriei va fi „răstignit" pentru a fi îndumnezeit.

Temele acestei duminici au fost îndeajuns dezvoltate în partea I cu referire la eshatologia Triodului, așa că aici nu mai trebuie să revenim asupra lor[77], ci doar să amintim câteva elemente. Pentru ca gândul la moarte să fie creștinesc, depășind filozofia păgână rămasă închisă în limitele eului, el trebuie să fie legat de gândul la Judecata de Apoi și la supunerea finală a tuturor lucrurilor puterii lui Dumnezeu. Perspectiva prezentării în fața tribunalului lui Dumnezeu, care-l va judeca după toată rigoarea și adevărul, e pentru credincios prilejul de a aprecia cât de mult s-a îndepărtat de viața după adevăr, al cărei criteriu e consemnat în Evanghelie. Iar Judecata vestită cu prilejul acestei duminici îi va apărea cu atât mai înfricoșătoare, cu cât o simte mai aproape. Imnografii insistă îndeosebi asupra descrierilor precise și detaliate ale Judecății[78], asupra arătării înfricoșate a lui Hristos[79], a răsunetului trâmbiței de pe urmă, a deschiderii mormintelor[80], a cărților deschise și a vădirii faptelor ascunse ale fiecăruia[81], asupra strigătelor de spaimă ale celor osândiți și a suferințelor lor în iad[82]. Această insistență nu e călăuzită însă de o plăcere bolnăvicioasă,

ci de o preocupare pedagogică, pentru a trezi frica și căința credincioșilor, detaliile acestea îngăduindu-ne să actualizăm aici și acum Judecata de Apoi. Ca și la toate celelalte prăznuiri ale anului liturgic, nici aceasta nu este o simplă „comemorare", o aducere-aminte pioasă dar gratuită, pentru că ea face efectiv prezent și *actual* „în taina" timpului liturgic „obiectul" ei. Pentru cei ce au trecut de la timpul profan la timpul liturgic prin care cronologia timpului istoric e răsturnată în favoarea unei ordini calitative și teologice, Parusia e deja de față:

„Sosit-a ziua, iată înaintea ușilor e Judecata; suflete, privegheaz㠄 Aici împărații și domnii, bogații și săracii se vor aduna și fiecare om își va lua răsplata după vrednicia faptelor"[83].

Cum s-a insistat deja, funcția esențială a eshatologiei e de a ne face să vedem în ziua de față ajunul judecății și apropierea sfârșitului. Astfel, *fiecare clipă* e un prilej de pocăință „mai înainte de sfârșit" și, prin urmare, e virtual purtătoare a veșniciei[84]. Fiind totodată un rezumat al timpului și putând fi ca atare asimilat unei singure zile[85], Postul Mare reprezintă tocmai această „vreme bine primită", acest moment favorabil pentru căință ce precedă numaidecât „sfârșitul". De la Duminica Lăsatului de carne și până în Săptămâna Mare, sfârșitul și Judecata vor trebui anticipate prin pocăință și lacrimi, pentru a ne pregăti prin fapte o pledoarie adecvată și a ni-L face milostiv pe Dumnezeu, când va veni adevăratul ceas al Marii Judecăți.

„Acolo nimic nu te va putea ajuta, Judecător fiind Dumnezeu: nici învățătura, nici meșteșugul, nici mărirea, nici prieteșugul; fără numai puterea ta cea din fapte, suflete al meu!"[86].

Fidel întregii tradiții patristice, Nichifor Calist Xanthopol precizează în sinaxarul său că judecata nu se va referi la faptele exterioare: posturile, privegherile sau minunile pe care le vor fi putut face creștinii, ci mai degrabă la adevăratele fapte ale omului lăuntric: milostenia, milostivirea și compasiunea față de cei drepți ca și față de cei păcătoși etc.[87].

„... Vezi, suflete al meu, de postești, să nu defaimi pe vecinul tău. Ferește-te de bucate, dar nu osândi pe fratele tău; ca nu cumva, fiind trimis în foc, să te topești ca ceara; ci fără împiedicare să te ducă Hristos întru Împărăția Sa"[88].

„Cunoscând poruncile Domnului, așa să viețuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetați să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, pe străini să-i aducem în casă, pe bolnavi și pe cei din temniță să-i căutăm; ca să zică și către noi Cel ce va să judece tot pământul: «Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, de moșteniți Împărăția ce s-a gătit vouă!» [*Mt* 25, 34]"[89].

Intensitatea căinței susținută de faptele „postului duhovnicesc"[91] poate, așadar, izbăvi de iad și tocmai ea alcătuiește scopul acestei comemorări a celei de-a Doua Parusii. De aceea, în *Typikon*-ul Sfântului Sava, lectura patristică indicată pentru Utrenie nu se referă la Judecata de Apoi, ci e discursul Sfântului Grigorie din Nazianz *Despre iubirea de săraci*, un admirabil îndemn la iubirea activă[91].

Ultimul tropar propriu slujbei Utreniei oferă tabloului înfricoșător al Judecății completat până aici prin câteva apeluri la practica milostenici, o concluzie în întregime centrată pe lumina și bucuria Învierii, revelând semnificația Duminicii Lăsatului de carne în economia Triodului:

„Să ne curățim mai înainte pe noi înșine, fraților, cu împărăteasa virtuților; că iată a venit aducându-ne nouă bogăție nepieritoare; potolește umflarea poftelor și împacă cu Stăpânul pe cei ce au greșit. Pentru aceasta cu veselie să o primim pe dânsa, strigând lui Hristos Dumnezeu: Cel ce ai înviat din morți păzește-ne neosândiți pe noi, cei ce Te slăvim pe Tine, Cel ce singur ești fără de păcat!"[92].

În plan liturgic, Duminica Lăsatului de carne nu se distinge de duminica precedentă, cu excepția unui loc mai important acordat textelor Triodului, fiindcă găsim acum o „Slavă" și un „Și acum" pentru Litia de la Vecernie, și un canon cu tropare mai numeroase cântat în 8 tropare pe odă. Dar, spre deosebire de sâmbătă, nu are tropar (*apolytikion*) propriu.

La Liturghie, lectura din Apostol (*1 Co* 8, 8–13; 9, 1–2) se referă la cărnurile junghiate idolilor și la necesitatea păzirii discernământului în hrană. Lecturile din Duminica Fiului Risipitor (*1 Co* 6, 12–20) și din Duminica Lăsatului de brânză (*Rm* 13, 11–14 și 14, 1–4) fac și ele direct aluzie la Postul Mare și la necesitatea de a pune iubirea de aproapele înaintea păzirii regulilor trupești. În sânul perioadei pregătitoare, aceste lecturi reprezintă, așadar, un ciclu relativ independent de învățături privitoare la postul duhovnicesc, la care imnografia va face ecou din ce în ce mai amplu începând din Săptămâna Lăsatului de brânză. Aluziile la aceasta din urmă în troparele Duminicii Lăsatului de carne corespund astfel începutului pregătirii efective a postului prin reținerea de la carne, începând cu masa din seara acestei duminici.

III.2.f Săptămâna Lăsatului de brânză

Această săptămână de introducere în Postul Mare e marcată în același timp de începutul păzirii postului (abstinență de la carne în toate zilele și reguli speciale în zilele de miercuri și vineri din Postul Mare)[93] și de începutul catehezei imnografice. Aceasta din urmă cuprinde două dimensiuni

pe care le-am relevat anterior atribuindu-le studiților Teodor și, respectiv, Iosif: învățătura despre postul duhovnicesc și punctarea timpului[94].

Această săptămână de antrenament în asceza celor 40 de zile ale Postului Mare e privită de imnografii noștri drept „înainte-prăznuirea Postului și introducerea lui"[95]. E „ușa de intrare" în stadionul înfrânării[96], „intrările și ușile dinaintea [propileele] postului"[97] și „luptelor duhovnicești"[98].

„Strălucit-au nouă luminat ca niște zori razele pocăinței luminând intrările dinaintea înfrânării [*ta propylaia tes enkrateias*]"[99].

„Iată mai înainte s-a deschis ușa pocăinței; veniți, dar, iubitorilor de Dumnezeu, să ne pregătim să intrăm printr-însa mai înainte până ce nu ne-o va închide nouă Hristos, ca unor nevrednici"[100].

„Răsărit-a primăvara postului și floarea pocăinței. Deci să ne curățim pe noi, fraților, de toată întinăciunea..."[101].

Fiindcă se cuvine să ne grăbim să intrăm în post începând deja mișcarea de întoarcere la Dumnezeu prin pocăință și lăsând ca postul trupesc să fie precedat de postul duhovnicesc:

„Să ne curățim mai înainte, fraților, simțurile cele sufletești, și de Domnul să ne alipim cu deprinderi de străpungere, cu pocăință curată strigând necurmat: Lăudați, binecuvântați și preamăriți pe Hristos în veci!"[102].

Fiecare zi din Săptămâna brânzei se aseamănă oarecum întregii săptămâni, iar aceasta se aseamănă întregii perioade pregătitoare, fiindcă acest „astăzi" ce punctează troparele reprezintă începutul vieții celei noi ce va fi adoptată în timpul Postului Mare prin „modul de a fi [*tropos*] al căinței"[103].

„În ce chip se ivesc zorile, așa și harul postului ne pune acum înainte vremea pocăinței, risipind întunericul păcatelor noastre"[104].

Acest îndemn la primatul ce trebuie acordat curățirii interioare e dezvoltat în același timp cu o evocare a tuturor modelelor scripturistice de post și înfrânare[105] și cu menționarea finalității reținerii de la hrană: Cuminecarea pascală. Principalele elemente ale catehezei imnografice sunt, așadar, prezente în timpul acestei săptămâni și ele se unesc într-un magnific ansamblu pentru a-i pregăti pe atleți în vederea luptei și a le îmboldi zelul[106].

Pregătirea teoretică se înscrie în slujbe care dobândesc și ele o tonalitate tot mai cvadragezimală. Vecernia din Duminica Lăsatului de carne, mai exact ultima ei parte, marchează limpede această introducere a textelor Triodului în slujbele zilnice. În vreme ce „Doamne strigat-am" se desfășoară ca într-o duminică obișnuită, la stihoavnă stihirile Octoihului

se omit fiind înlocuite de o idiomelă a Trio[illegible] troparele mucenicilor și Născătoarei legate de ea (*martyrika*[illegible]*kon*). *Typikon*-ul precizează aici că această rânduială de la **stihoavnă**[illegible] **Vecerniei** și Utreniei trebuie urmată începând din această **duminică și până în** Vinerea lui Lazăr[107], cu alte cuvinte în tot timpul Postului **Mare, ale cărui** particularități liturgice încep, așadar, de la începutul **Săptămânii** Lăsatului de brânză. În timpul acestei săptămâni trebuie **să distingem** însă limpede două planuri: zilele de post, miercurea și vinerea, care urmează rânduiala cvadragezimală, și celelalte trei zile, care ocupă un loc intermediar.

Luneа, marțea și joia

În timpul acestor trei zile nu se cântă „Aliluia" la Utrenie, iar o catismă a Psaltirii e deplasată de la Utrenie la Vecernie, pentru a cruța puterile credincioșilor, astfel că la Utrenie nu mai sunt decât două stihologii din Psaltire. Prima stihologie se încheie printr-o sedealnă sau catismă poetică a Octoihului, iar cea de-a doua printr-o sedealnă sau catismă poetică a Triodului. La canon se cântă ca de obicei canoanele Octoihului și ale Mineielor pe 14 tropare, adăugându-se însă un dublu canon „triodă" potrivit aceleași rânduieli ca în timpul Postului Mare[108]. Când se ajunge la una din odele acestui din urmă canon, cele două canoane ale Octoihului se omit[109], pentru a păstra același număr de tropare și a adopta astfel rânduiala Postului Mare (piesele din Octoih neputând fi cântate împreună cu cele ale Triodului, dat fiind că acesta din urmă îl înlocuiește pe cel dintâi). În continuare, Utrenia se desfășoară fără modificări notabile, cu excepția stihoavnei, unde stihirile Octoihului sunt înlocuite, ca și duminică seara, de idiomela Triodului și troparele sale.

În timpul acestor trei zile, Vecernia se face ca în duminica precedentă, cu singura inserare a idiomelei de la stihoavnă. Introducerea Triodului rămâne, așadar, discretă, dar cu toate acestea e extrem de limpede, dând acestor oficii din Săptămâna Lăsatului de brânză un caracter destul de excepțional în anul liturgic. Ele sunt alcătuite în părți egale din rânduiala comună și din particularități specifice Triodului, asigurând astfel o funcție de mediere între ciclul liturgic fix și ciclul liturgic mobil și, prin urmare, o trecere treptată și fără ruptură de la atmosfera unuia la aceea celuilalt.

Miercurea și vinerea

Această pătrundere treptată în ambianța Postului Mare devine încă și mai limpede miercurea și vinerea: acestea au aproape toată rânduiala zilelor de post din Postul Mare, păstrând însă și unele trăsături ale ciclului liturgic fix.

La Utrenie să cântă „Aliluia" cu troparele treimice ale glasului săptămânii. Prima stihologie e urmată de o sedealnă a Octoihului, iar cea de-a doua de o sedealnă a Triodului, ca și în celelalte zile. Celor două canoane „triode" ale lui Iosif și Teodor li se adaugă miercurea un canon al lui Andrei Cretanul, iar vinerea un canon al lui Iosif în 8 ode referitor în principal la modelele scripturistice ale postului și căinței și la pedagogia postului. Pentru odele care n-au canoane „triode", se cântă canoanele din Octoih și din Minee împreună cu cel din Triod, iar atunci când se introduc „triodele", se omite atât canonul din Octoih, cât și cel al sfântului, pentru a lăsa să se dezvolte în 14 tropare numai cateheza imnografică a Triodului. La odele a 6-a și a 9-a se urmează uzul Postului Mare cântându-se troparul mucenicilor (*martyrika*) și luminânda glasului luate din apendicele Triodului, ceea ce n-are loc în celelalte zile, marcând aici locul mai important dobândit de Triod, amplificat încă de faptul că aici se omit piesele proprii consemnate în slujba din Minee. Stihoavnele sunt executate ca și duminică seara și nu prezintă, așadar, o particularitate specială. Dar caracteristica cea mai frapantă a acestor slujbe de miercuri și de vineri e cu siguranță finalul Utreniei și al celorlalte oficii, care este cel din Postul Mare, însoțit de tropare fixe, metanii și rugăciunea Sfântului Efrem. Aceasta din urmă se rostește pentru prima dată la sfârșitul Utreniei din miercurea Săptămânii Lăsatului de brânză, pentru a nu înceta decât în Miercurea Mare, definind astfel un ciclu mai lung decât cel al Postului Mare, asupra căruia vom reveni[110].

Ceasurile sunt săvârșite ca pentru o zi cu „Aliluia", dar fără lectura cursivă a Psaltirii, nici cea din Sfântul Ioan Scărarul, rezervate Postului Mare propriu-zis. Se celebrează totuși oficiul Ceasului al III-VI-lea cu o lectură profetică: din *Ioil* miercurea, din *Zaharia* vinerea, un tropar și două prochimene, acestea din urmă nefiind însă dispuse după ordinea lor în Psaltire, ca în timpul Postului Mare, până în Miercurea Mare[111]. Astfel, deși particularități cvadragezimale, ca rugăciunea Sfântului Efrem, găsim de-a lungul și de-a latul Postului Mare, ele nu se încadrează simetric, fiindcă ciclul său de prochimene se continuă și după Vinerea lui Lazăr pentru a încheia simbolic parcurgerea Psaltirii în Miercurea Patimii. E un element în plus ce ne permite să constatăm întrepătrunderea în Triod a unor niveluri structurale multiple.

Vecernia de miercurea e puțin diferită de cea de vineri, fiindcă aceasta din urmă, precedând Sâmbăta Aceților, are la „Doamne, strigat-am" 6 stihiri ale aceților din Triod, în timp ce miercurea nu se cântă decât stihirile din Octoih și din Minee. Dar acest lucru nu este atât dovada unei pătrunderi mai importante a Triodului în structura slujbelor acestei săptămâni pregătitoare: Sâmbăta Aceților fiind o sărbătoare ce impune transferul comemorării sfinților din ciclului liturgic fix la Pavecernița de vineri, cât e normal ca stihirile ei să le înlocuiască atât pe cele din Octoih, cât și pe cele din Minee. Pe de altă parte, cum s-a observat cu referire la structura ciclului liturgic zilnic[112], miercurea Săptămânii brânzei n-are

stihiri ale Triodului, pentru a pune în evidență faptul că, în ciuda rânduielii sale cvadragezimale, această zi ține încă de timpul ce precedă Postul Mare, în care ziua liturgică începe de seara spre dimineața iar nu de dimineață spre seară. Prezența unor asemenea stihiri ar fi implicat adoptarea deja a rânduielii cvadragezimale în timpul întregii săptămâni (îndeosebi joia), ceea ce nu este cazul.

După intrare, nu se citește decât o singură pericopă din Vechiul Testament: continuarea din Ioil și Zaharia, amândouă profeți privind vestirea postului și a unei perioade de pocăință[113]. Deși sunt în același loc ca în Postul Mare, aceste lecturi profetice sunt totuși diferite prin selecția, numărul și tema lor. Nu este vorba aici de o introducere în ciclul recapitulării vechi-testamentare și al catehezei scripturistice a Postului Mare, ci numai de o pregătire în vederea postului și a căinței folosind însăși forma oficiilor din Postul Mare. După stihoavnele idiomele ce evocă necesitatea curățirii dinainte, Vecernia se încheie, ca și Utrenia, prin concedierea (*apolysis*) Postului Mare și rugăciunea Sfântului Efrem.

Așa cum s-a observat mai sus, tradiția palestiniană impunea să nu se celebreze nici Liturghia euharistică, aflată în contradicție cu aceste zile de post și de anticipare a Postului Mare, nici Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, fiindcă nu s-a intrat încă în perioada celor 40 de zile ale Postului Mare[114]. Nu aceasta era însă uzul la Constantinopol și în oficiul catedral (*asmatikos*) până la Sfântul Simeon al Tesalonicului (secolul XV). Din contră, aceste două zile erau prilejul unei celebrări solemne a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite de către patriarh[115], omițându-se totuși „Să se îndrepteze", ceea ce îngăduia distingerea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite din Săptămâna Lăsatului de brânză de cele săvârșite în timpul Postului Mare[116].

După apolisul Vecerniei, *Typikon*-ul Sfântului Sava prescrie comunității să meargă la trapeză spre a întrerupe postul strict al acestor două zile consumând ouă și lactate, pentru a evidenția, potrivit canonului patriarhului Nichifor al Constantinopolului[117], distincția între Săptămâna Lăsatului de brânză și postul riguros al „monofiziților" (iacobiți, tetradiți) în această a opta săptămână înainte de Paște.

Putem, așadar, remarca faptul că în timpul acestei ultime săptămâni de pregătire, *Typikon*-ul facilitează cu un echilibru remarcabil și o delicatețe suverană o intrare treptată în atmosfera slujbelor Postului Mare. Grație împletirii dintre cateheza imnografică, deosebit de lirică atunci, și această rânduială, Săptămâna Lăsatului de brânză stabilește o tranziție armonioasă între cele două cicluri liturgice, fix și mobil, încheind perioada pregătitoare printr-un antrenament în același timp „interior" și „exterior" în vederea postului, în care exigența rigorii și a îndrăznelii ascetice nu contrazice blândețea și discernământul.

III.2.g Sâmbăta Asceților

Deși comemorarea asceților în această sâmbătă a Săptămânii Lăsatului de brânză a fost instituită înaintea celei a Sâmbetei Morților, în structura Triodului ca apare drept continuarea și completarea ei. Găsim aici exprimată aceeași preocupare de universalitate ca și în sâmbăta precedentă, dar sub un aspect particular. Se adună acum în „memoria liturgică" și ansamblul timpului, calificat de data aceasta de cei ce au practicat asceza și renunțarea. Această specificare permite trecerea de la anonimatul care caracteriza oficiul defuncților, la o enumerare detaliată și personală a unui cât mai mare număr de nume de monahi. Aceste liste dezvoltate în odele canonului și în stihiri par să fie preocupate să nu uite pe nimeni. După ce a fost evocată sintetic întreaga familie monahală sub numele sfinților Antonie și Eftimie[118], apoi, regional, Egiptul, Libia, Tebaida și „toate locurile, cetățile, ținuturile care au hrănit pe cetățenii Împărăției cerurilor"[119], se trece la enumerarea monahilor deșerturilor Egiptului, Palestinei, Siriei, Constantinopolului, Athosului și chiar Occidentului[120], fără a uita sfintele femei[121]. Într-un cu totul alt sens, această preocupare de a detalia fiecare nume se va regăsi în duminica săptămânii următoare, cu ocazia *Synodikon*-ului Ortodoxiei și a canonului care-l însoțește[122]. În ambele cazuri este vorba de aceeași preocupare de detaliu și de o situare precisă în timp. Dar în Duminica Ortodoxiei aceasta se face pentru a anatemiza, pe când aici e făcută pentru a cere mijlocirea și ocrotirea celor ce ne-au precedat pe „calea cea strâmtă".

După Nichifor Calist, această comemorare a tuturor monahilor a fost în chip iscusit așezată la intrarea în Postul Mare pentru a propune celor ce se pregătesc să intre în el exemple vii[123], cu atât mai prețioase de altfel, cu cât în timpul Postului Mare fiecare trebuie să se facă într-o oarecare măsură monah și să adopte pentru un timp limitat, chiar dacă-și duce viața în lume, modul de viață perpetuu al acestora. Într-adevăr, în ciuda modurilor lor diferite de existență, unul închinat numai lui Dumnezeu, iar celălalt legat de căminul său, între monah și mirean n-ar trebui să existe o distincție radicală: atât pentru unul, cât și pentru celălalt nu există decât o singură exigență a desăvârșirii, o singură Evanghelie, aceleași porunci și aceleași răsplătiri finale[124]. Monahul e doar mai preocupat de a urma „ad litteram" conduita propusă de Evanghelie și de a anticipa încă de aici viața viitoare. Această vocație profetică și eshatologică a monahului face din el modelul, „icoana" creștinului, de aceea, chiar dacă nu toți se consacră fecioriei, fiecare trebuie să se străduiască, măcar în timpul Postului Mare, să viețuiască ca un monah, păzind înfrânarea, posturile, privegherile, rugăciunile etc. De unde importanța și valoarea acestei Sâmbete a Asceților, care e în definitiv mai puțin un praznic al celor ce au fost canonic rânduiți în cinul monahal, cât al tuturor celor care, „au disprețuit

cu adevărat cele stricăcioase și trecătoare și ca pe niște păianjeni și gunoaie le-au socotit, ca să dobândească pe Hristos și Împărăția Lui și dumnezeiescile bunuri pe care nici ochiul nu le-a văzut, nici urechea nu le-a auzit cândva [cf. *1 Co* 2, 9]"[125].

Sfinții asceți sunt celebrați aici ca unii care au atins deja scopul propus de Postul Mare: întoarcerea în rai și restaurarea naturii umane în elanul ei spre îndumnezeire. De aceea, corul asceților se aseamănă unui „nou rai", spre care trebuie să ne grăbim pentru a gusta din roadele îmbelșugatelor lor virtuți.

„Să ne umplem acum de mireasmă, alergând ca spre un alt rai al virtuților de Dumnezeu sădite ale sihaștrilor, care cu postirea și cu lacrimile le-au înflorit, în multe feluri roade de vieți alese aducând lui Dumnezeu preacuvioșii"[126].

Fiindcă în această anticipare a raiului care este Postul Mare, suntem mireasmă luminați fiind de virtuțile asceților și călăuziți de ei.

„Cu strălucirile părinților luminându-ne, și ca într-un rai vesel acum intrând, din pârâul desfătării să ne îndulcim: vitejiile acelora cu mirare socotindu-le, să urmăm virtuților lor, strigând Mântuitorului: Cu rugăciunile lor, Dumnezeule, fă-ne și pe noi părtași Împărăției Tale celei cerești!"[127]

Putem, așadar, să revenim în rai în timpul Postului Mare mulțumită rugăciunilor și exemplului sfinților asceți. Potrivit unui tropar pe care l-am citat deja, prin virtuțile lor practice aceștia au restaurat integritatea „chipului" lui Dumnezeu din om iar prin contemplație s-au înălțat la „asemănarea" cu El[128]. Ei sunt modele de priveghere, de rugăciune și lacrimi[129], de stăpânire de sine[130] și ascultare[131], dar mai cu seamă de renunțare[132], calitate esențială celui ce vrea să se consacre numai lui Dumnezeu[133].

„Legăturile patimilor rupându-le, v-ați alipit dragostea bunătăților și v-ați îmbrăcat în Hristos cu slava cea mai presus de lume, aflând odihnă în ostenelile voastre și cu nevoințele înfrânării dobândind viața cea de sus. Pentru aceasta după vrednicie vă bucurați împreună cu puterile cele de sus, stând și veselindu-vă înaintea lui Dumnezeu întru cântare, purtătorilor de Dumnezeu părinți ai noștri..."[134].

Comemorarea asceților e, așadar, o excelentă ocazie de a evoca virtuțile ce vor trebui practicate în curând cu râvnă. În același sens, a doua lectură din Apostol (*Ga* 5, 22–26; 6, 1–2) la Liturghie (care se adaugă lecturii din *Rm* 14, 19–27 în care se continuă cateheza începută în cele două duminici precedente cu privire la alimente și scandalizarea aproapelui) e lectura comună pe care o regăsim la praznicele asceților în timpul anului liturgic[135]. Această pericopă e o expresie desăvârșită a întregii

spiritualități a Postului Mare: răstignindu-se duhovnicește pentru Hristos, sfinții au dobândit „roadele Duhului", adică toate fructele iubirii. Ultimele cuvinte ale acestei lecturi: „Purtați-vă sarcina unii altora și așa veți plini legea lui Hristos", evocă încă o dată, înainte de intrarea în post, faptul că în ultimă instanță toate faptele trupești trebuie supuse iubirii de aproapele. Acestei lecturi îi corespunde cea din Evanghelia comună prăznuirilor asceților[136], care dobândește și ea o rezonanță deosebită la intrarea în Postul Mare:

„... luați jugul Meu asupra voastră și învățați de la Mine... fiindcă jugul Meu e ușor și sarcina Mea e ușoară" (*Mt* 11, 29–30).

Ce încurajare, așadar, în a urma calea croită de monahi[137]! Dar această slujbă nu se oprește doar la comemorarea monahilor, ci alături de asceți îi evocă pe mucenici, precursorii lor pe calea renunțării[138], dar și pe ierarhi[139], pe apostoli[140] și, în definitiv, pe toți sfinții, fiindcă la restaurarea stării „potrivit firii" și la unirea cu Dumnezeu nu putem ajunge decât în același timp adunând și „silind firea".

„Mulțimea cuvioșilor părinți, care v-ați lepădat de lume și crucea ați luat, împreună cu cetele mucenicilor, adunarea arhiereilor și ceata femeilor, luminați-ne ca să lăudăm după vrednicie prealuminata voastră pomenire!"[141].

Prăznuirea asceților are, așadar, aceeași semnificație de recapitulare universală ca și Sâmbăta Morților, a căror comemorare o specifică. Fiindcă ea îi celebrează pe toți sfinții întrucât au practicat asceza și renunțarea în toate formele, pentru ca modelul și mijlocirea lor să îngăduie credincioșilor să intre cu râvnă în stadionul Postului Mare. Să adăugăm că această analogie cu Sâmbăta Morților nu este doar istorică și tematică, dat fiind că slujba asceților are aceleași caracteristici tipiconale ca și sâmbăta precedentă.

III.2.h Duminica Lăsatului de brânză sau a Izgonirii din Rai

Tema izgonirii lui Adam din rai legată de Duminica Lăsatului de brânză reprezintă o transpunere a expulzării penitenților în afara bisericii care odinioară avea loc atunci[142]. Aceștia trebuia să rămână în afara ușilor bisericii, icoană a raiului, și să-și plângă păcatele, pentru a fi reintroduși în ea împreună cu catehumenii la sfârșitul Postului Mare. De aceea, iconografia acestei duminici se întemeiază pe imaginea lui Adam plângând înaintea porților raiului pe care le-a închis prin neascultarea sa[143], pentru a dezvolta o teologie a păcatului și a pocăinței. Realismul acestei situații precum și tonul emoțional al întregii slujbe îi dau o altură profund

dramatică și evocă puternic condacele lui Roman Melodul[144]. Ca și în operele acestuia din urmă, slujba acestei duminici dezvoltă descrierea situației lui Adam dinainte și de după cădere, făcându-l să rostească cuvinte de pocăință și chiar să se adreseze raiului, devenit astfel pentru el un mijlocitor la Dumnezeu:

„... sunte durere, raiule, împreună cu lucrătorul tău care a sărăcit, și cu sunetul frunzelor tale, roagă-L pe Făcătorul să nu-ți încuie ușa..."[145].

Această dramatizare n-are drept scop doar accentuarea emoției credincioșilor și autenticitatea pocăinței lor, ci permite și stabilirea unei ambianțe de același tip cu cea care va fi dezvoltată începând din Săptămâna lui Lazăr și până în Sâmbăta Mare, perioadă în care urmărim ceas de ceas și zi de zi Patima lui Hristos, dând cuvântul, ca pe o scenă de teatru, diferiților protagoniști ai dramei. Cele două extremități ale Postului Mare reprezintă deci, așa cum amintește Nichifor Calist[146], cei doi poli cruciali ai istoriei mântuirii: căderea și mântuirea. Cum scopul Triodului e de a-l face pe credincios să pătrundă în taina Economiei, sau mai degrabă să o actualizeze în sine, pentru ca ceea ce e împlinit în Hristos, pentru întreaga natură umană, să se realizeze și în persoana sa, e potrivit ca el să fie făcut să retrăiască în chip viu și realist aceste două etape esențiale. Pentru a-L „îmbrăca" pe Hristos, Noul Adam, și a-I urma în moartea și Învierea Sa, trebuie mai întâi să ne identificăm cu întâiul Adam căzut[147] asumând în mod liber la intrarea în Postul Mare situația sa de exilat șezând la porțile raiului:

„Vino, ticăloase suflete, de plânge astăzi cele ce s-au făcut cu tine, aducându-ți aminte de goliciunea cea din Eden, prin care te-ai scos din desfătare și din bucuria cea neîncetată!"[148].

Nu e cazul să revenim aici pe larg asupra temelor naturii originare a omului, a căderii și consecințelor păcatului dezvoltate în imnologia acestei duminici, pe care le-am rezumat când am vorbit despre antropologia Triodului. Să amintim numai că Adam ducea în rai o viață îngerească și că era regele creației[149], singura poruncă care i-a fost dată fiind aceea de a-și respecta limitele proprii și de a rămâne în înfrânare, negustând din roadele pomului sădit în mijlocul grădinii. Din pizma șarpelui și slăbiciunea femeii, el a călcat porunca dumnezeiască atât prin mândrie, cât și prin supunerea la plăcere și neînfrânare[150]. Într-adevăr, cum s-a arătat altundeva, căderea poate fi ilustrată și de ruptura postului și de tăcomie[151], fiindcă nebunia mistei sau nebunia păntecelui au în realitate aceeași consecință: idolatria eului și refuzul iubirii de Dumnezeu. Grație Întrupării și Crucii, întoarcerea e de acum înainte posibilă și raiul a fost virtual deschis din nou pentru fiecare[152], cu condiția ca acesta să colaboreze de bunăvoie la Economia lui Dumnezeu și la nevoințele ascezei[153].

Această temă a raiului plasată la intrarea în Postul Mare permite, așadar, definirea acestuia ca un timp de întoarcere și restaurare prin Hristos în demnitatea originară a lui Adam. Cele 40 de zile adună simbolic ansamblul timpului calificându-l prin modul de a fi (*tropos*) al ascezei și al căinței, dar acest timp sfințit apare astfel drept ocazia de a recapitula personal istoria mântuirii, retrăind dramatic cele două extremități ale sale: izgonirea din rai și Învierea identificându-ne puțin câte puțin cu întâiul iar mai apoi cu cel de-al doilea Adam.

Reprezentarea timpului evocată în această duminică de deschidere a Postului Mare nu este însă singura, fiindcă Duminica Lăsatului de brânză e și ultima duminică a perioadei pregătitoare și complementul Duminicii Lăsatului de carne. Privind relația ei cu Duminica Înfricoșatei Judecăți, constatăm și aici o expresie a ansamblului istoriei, de data aceasta însă inversată:

Duminica Lăsatului de carne:	— Judecata de Apoi
	— învierea de obște
Duminica Lăsatului de brânză:	— obârșia omului
	— izgonirea sa din rai
Paștele:	— întoarcerea în rai
	— trecerea de la timp la veșnicie

Cea de-a șaptea duminică înainte de Paște apare, așadar, drept pivotul celor două reprezentări ale timpului adaptate scopului unei pedagogii duhovnicești. Gândul la Judecată și Înviere îl face pe credincios să mediteze asupra căderii originare în păcat și să-și aducă aminte de vechea fericire spre care „vremea prielnică" sau „momentul favorabil" al celor 40 de zile îi va îngădui să revină parcurgând simbolic prin virtute timpul pe care umanitatea păcătoasă l-a străbătut sub sclavia patimilor. Postul Mare va fi chiar mai mult decât o simplă restabilire a raiului, fiindcă, *incorporându-se* în „al Doilea Adam" la Paște, creștinul va anticipa duhovnicește învierea de obște, trecând astfel virtual de la timp la veșnicie. Înviind astfel „înainte de înviere"[154], el va putea scăpa de asprimea Judecății pe care o comemorează Duminica Lăsatului de carne, pentru a fi inițiat în mila și comuniunea cu Dumnezeu în timpul celor 50 de zile de după Înviere, icoană a veacului viitor. Constatăm o dată mai mult aici că multiplicitatea aspectelor temporalității pe care le articulează Triodul își găsește coerența în praznicul „trecerii" de la timp la veșnicie cu prilejul Învierii.

În plan structural, slujba Duminicii Lăsatului de brânză e identică cu cea a duminicii precedente evidențiind, ca și Sâmbăta Aseților față de Sâmbăta Morților, solidaritatea acestei a doua perioade a părții pregătitoare. Dar slujba de seară ce marchează intrarea în Postul Mare cuprinde unele particularități asupra cărora merită să ne oprim puțin.

Deschiderea Postului Mare

Potrivit *Typikon*-ului Sfântului Sava și vechilor *typika* grecești, Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză se desfășoară ca toate celelalte duminici ale Postului Mare, adică fără lectură variabilă a Psaltirii, cu zece stihii la „Doamne strigat-am" (4 din suplimentul Triodului pe cele 8 glasuri, 3 „prosomii" din Triod și 3 din Mineie), intrare (volhod) cu cădelnița, prochimen mare, stihoavnele Triodului, finalul Vecerniei din Postul Mare și rugăciunea Sfântului Efrem cu numai 3 metanii mari[155].

Încă din secolul XII, la Messina, după Vecernia acestei duminici avea loc ultima masă înaintea postului, solemnizată prin celebrarea unei Paveceriițe prescurtate în trapeză, iar nu la biserică, ca în cazul celorlalte mari prilejuri ale anului liturgic[156]. În zilele noastre, la Muntele Athos, această solemnizare a ultimei mese dinainte de post a dobândit o amploare încă și mai considerabilă, reprezentând un adevărat oficiu liturgic de încheiere a timpului sărbătorilor fixe. După Vecernia săvârșită mai târziu ca de obicei, la apusul soarelui, se intră în procesiune în trapeză (ca în zilele de praznic). În timpul mesei, în cursul căreia se servesc pentru ultima oară produsele ce vor fi oprite în timpul Postului Mare (pește, ouă și lactate), se citește un cuvânt patristic despre izgonirea lui Adam din rai sau un îndemn la post și la luptele virtuții[157]. La sfârșitul mesei, toți monahii încep să cânte de la locul lor catavasiile canonului Acatistului urmate de troparele hramului încheind cântarea cu condacul Acatistului. După rugăciunile obișnuite și de mulțumire, se sting lumânările și un citeț citește, singura dată în an, Pavecernița Mică în trapeză. La sfârșitul ei, egumenul citește o rugăciune de dezlegarea peste toată obștea îngenunchează. După care stă în picioare la ușă, purtând epitrahilul și Evanghelia în mâna dreaptă, și fiecare frate trecând înaintea lui în face o metanie sărutând Evanghelia și mâna sa dreaptă. După care toți își fac unii altora o metanie cerându-și iertare și dorindu-și „Post bun", în timp ce corul cântă un imn lung și solemn (la Simonos Petras „Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri..."). La sfârșitul acestui oficiu de iertare reciprocă se sting candelele și fiecare intră în chilia sa pentru a-și începe nevoința.

Acest rit solemn și emoționant al iertării reciproce a păcatelor la intrarea în Postul Mare e săvârșit în chip asemănător în Bisericile slave, unde Duminica Lăsatului de brânză se numește tocmai „Duminica Iertării"[158]. Chiar și în parohii, la sfârșitul Paveceriței Mici săvârșite îndată după Vecernie, preotul se închină în fața adunării și fiecare vine apoi înaintea lui pentru a-i face o metanie și a-i săruta mâna dreaptă în semn de împăcare (preotul se închină și el de fiecare dată). După care, credincioșii repetă reciproc acest rit într-o ambianță în același timp tumultoasă și emoționantă, în timpul căreia corul cântă irmoasele canonului Paștelui. Originea acestui rit al iertării se găsește în Palestina, unde, după mărturiile Sfântului Sofronie al Ierusalimului citate deja, la începutul Postului Mare monahii se adunau în biserică pentru a primi iertarea și binecuvântarea egumenului lor și a se împăca unii cu alții, îmbrățișându-se înainte de a pleca singuri în deșert până la Duminica Stâlpărilor[159].

Acest obicei transmis până în zilele noastre e o aplicare literală a Evangheliei citite la Liturghia din această duminică:

„Căci dacă iertați oamenilor păcatele lor, și Tatăl vostru cel din ceruri vă va ierta vouă păcatele voastre; iar dacă nu veți ierta oamenilor greșelile lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greșelile voastre"[160].

Luptele pentru virtute din timpul Postului Mare n-ar avea nici o valoare, dacă n-ar fi precedate de iertarea ocărilor și supărărilor, căci, potrivit unui alt cuvânt al Evangheliei:

„Dacă aducându-ți darul tău în altar, îți aduci aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău înaintea altarului și du-te de te împacă mai întâi cu fratele tău; după care venind, adu darul tău"[161].

Oficiul slav al iertării reciproce poate fi privit și ca o solemnizare a iertării prescrise în mănăstiri în fiecare zi după Miezonoptică și Pavecerniță[162], dar faptul că fiecare se împacă aici în mod individual cu preotul și unul cu celălalt îi dă un caracter de profundă autenticitate, evidențiind dispoziția fiecăruia dintre credincioși spre o adevărată căință și o schimbare decisivă a conduitei în relațiile cu aproapele său.

Cântarea irmoaselor canonului de Paște la această deschidere solemnă a Postului Mare relevă o dimensiune pe care am menționat-o deja, dar care nu apărea atât de limpede în rânduiala grecească. În momentul împăcării cu aproapele cursa Postului Mare pare să-și fi și atins deja scopul său și învierea e deja prezentă. Pentru cei ce-l vor străbate cu dispozițiile de pocăință și iubire de aproapele manifestate atunci, „oceanul" Postului Mare apare astfel scurt și redus la *„o singură zi"*. Sărutarea de la Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză reprezintă în definitiv o anticipare a împăcării universale a oamenilor în Hristos Cel Înviat, ce va fi simbolizată de un alt rit al sărutării săvârșit la încheierea Utreniei Paștelui, în timpul căreia se cântă:

„Ziua Învierii, să ne luminăm cu prăznuirea, și unii pe alții să ne îmbrățișăm. Să zicem «fraților» și celor ce ne urăsc pe noi. Să iertăm toate pentru Înviere și așa să strigăm: Hristos a înviat din morți cu moartea pre moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le!"[163].

Prin primatul iubirii afirmat în acest rit de iertare reciprocă, Triodul apare, așadar, ca un ciclu ale cărui două extremități se întâlnesc. Înce-

putul corespunde cu sfârșitul, dar nu încată, căci efortul depus în timpul Postului Mare, ce se deschide astfel într-o atmosferă pascală și de participare mistică la Patima lui Hristos, va da celui de-al doilea rit al iertării o profunzime duhovnicească și hristologică pe care cel dintâi nu o are. Cercul timpului liturgic va apărea atunci deschis unei dimensiuni ascensionale devenind, grație pocăinței și curățirii persoanei întreprinse în timpul celor 40 de zile, o „spirală ascendentă".

III.3 Prima parte a Postului Mare

III.3.a Săptămâna I

Oficiul celebrat după masa din Duminica Lăsatului de brânză e în fond o închidere solemnă a trapezei căci, pe toată durata primei săptămâni a Postului Mare, aceasta va trebui să rămână închisă (în cazul în care mănăstirea nu va celebra Liturghia Darurilor mai înainte sfințite miercurea) pentru a nu rupe postul decât vineri seara[1].

Așa cum s-a putut remarca cu referire la regulile postului[2], această primă săptămână trebuie să fie păzită cu cea mai mare rigoare posibilă. După *typikon* și în practica athonită actuală, mulți monahi rămân fără să mănânce nimic până vineri[3], păzind o abstinență completă măcar lunea, miercurea și vinerea[4], fiindcă în timpul acestei săptămâni nevoințele ascetice devin o normă pentru toți.

„... creștinii rânduiesc ca această primă săptămână a postului lor să fie păzită cu tărie și o socotesc drept cea mai curată dintre toate celelalte zile ale Postului Mare"[5].

Această săptămână e adesea intitulată „săptămâna curată"[6], pentru a arăta că fervoarea cu care e păzită trebuie să fie un model pentru toate celelalte săptămâni ale Postului Mare. În ciuda diversității de stări a creștinilor, cu toții trebuie atunci „să se facă monahi" consacrându-se postului și rugăciunii.

„... în prima și sfânta săptămână din Postul Mare, toată semințiia creștinească, monahi și mireni, primesc fiecare cu lumina aprinsă hinele postului; fiecare își pleacă de bunăvoie gâtul sub acest jug și nu este nimeni, nici chiar dintre cei ce deznădăjduiesc foarte de mântuirea lor și viețuiesc în nefrica și nerespectul lui Dumnezeu, care să disprețuiască legea postului în acea săptămână și să nu se înfrâneze mai degrabă el însuși, după putere, împreună cu toți..."[7].

După patriarhul Cosma Aticul, aceasta a fost instituită în toată rigoarea pentru a-i obliga pe mireni să păzească cel puțin timp de o săptămână regulile pe care monahii și clericii trebuie să le respecte tot timpul Postului Mare[8]. De aceea, în Bizanț ca și în Rusia, toate activitățile publice erau atunci suspendate pentru a lăsa pe fiecare să se dedice postului și rugăciunii[9]. De asemenea, în timpul acestei săptămâni monahii trebuie să încerce să atingă modul de viață cel mai ascetic cu putință, putând însă reveni la o regulă mai moderată în Săptămâna a II-a, în cazul în care n-ar avea forța și calitățile duhovnicești de a prelungi această păzire timp de 40 de zile.

În mod mai general, putem observa că râvna și rigoarea la care suntem chemați în timpul acestei prime săptămâni corespunde destul de exact cu învățăturile date de Părinți începătorilor în viața duhovnicească. Dacă „discreția" și moderația în asceză sunt calitățile necesare monahului realizat pentru a-l feri de slava deșartă, începătorul trebuie, potrivit Sfântului Ioan Scărarul, să-și cheltuie încă de la primii pași întreaga sa energie, și, dacă e necesar, să prefere chiar să cadă în slava deșartă mai degrabă decât în neînfrânare[10], căci prima sarcină pentru el e aceea de a-și birui patimile trupești înainte de a pretinde angajarea fără amăgiri într-o luptă mai subtilă.

„Adu-i lui Hristos în tinerețea ta osteneliile tale, ca să primești la bătrânețe bogăția nepătimirii. Căci ceea ce am adunat la tinerețe lucrește și întărește pe cei ce au slăbit la bătrânețe [...].

Nimeni să nu asculte în tinerețea sa de vrăjmașii săi, demonii care-i spun: Nu istovi trupul tău, ca să nu cazi în neputințe și slăbiciuni. [...] Gândul acestor demoni e de a ne face fricoasă și nepăsătoare intrarea în arenă pentru ca sfârșitul să fie pe măsura începutului"[11].

Începutul Postului Mare se aseamănă, așadar, primelor zile din viața monahului începător și reapariția lui periodică e astfel pentru fiecare ocazia de a-și regăsi râvna începutului: „Și am spus: Acum am început..." (*Ps* 76, 10).

Acum, ca și în timpul Săptămânii Mari, orice muncă în afara mănăstirii încetează, chiar și slujirile cele mai indispensabile[12], pentru ca monahii să-și poată petrece tot timpul în biserică sau la chilie, în citire și rugăciune privată. Sfântul Teodor Studitul și alți Părinți monahi constată cu bucurie ce ambianță duhovnicească domnește atunci în mănăstire, admiră râvna monahilor lor și frumusețea fețelor lor slăbite la sfârșitul acestei prime săptămâni de nevoințe[13].

„... vă îndemn și nu încetez îndemnându-vă să vă aduceți aminte de sfânta săptămână care a trecut — exclamă Sfântul Simeon Noul Teolog —, socotiți folosul care vă vine din postire, din priveghere și din psalmodie, dar și mâhnirea, fericirea, tăcerea. Fiindcă atunci mănăstirea pare a fi nelocuită de oameni, ci locuită numai de îngeri..."[14].

Săptămâna I urmează aceleași reguli ale postului ca și Săptămâna Patimii, constituind astfel unul din elementele ce îngăduie definirea ciclului Triodului prin cele două extremități ale sale[15]. Această analogie cu Săptămâna Mare a făcut uneori ca această primă săptămână să fie numită „săptămână sfântă", desigur nu din aceleași motive[16]. Postul și rugăciunea se săvârșesc de la un capăt la altul al Postului Mare, dar aici ele se fac pentru a ne curăți și a începe viața nouă caracterizată de pocăință, pe când în Săptămâna Mare postim pentru a retrăi Patima lui Hristos și a ne pregăti de Cuminecătura pascală.

Obiceiul pe care îl aveau, și-l adoptă și astăzi credincioșii neglijenți, de a nu posti decât în Săptămâna Mare și în Săptămâna I a Postului Mare evidențiază și el cât de profund ancorată în conștiința ortodoxă e această caracteristică a timpului liturgic[17]. Postind numai o săptămână, acestora li se pare că au împlinit deja tot Postul Mare și n-au nevoie să-și înmoaie efortul decât în vederea pregătirii pentru Patimă. Căci pentru leneșii înfierați energic de Sfântul Simeon Noul Teolog[18], ca și pentru cei ce se întorc înapoi revenind la vechile lor obiceiuri, „săptămâna curată" reprezintă o unitate, un rezumat al Postului Mare în întregimea lui.

Această unitate e pusă de asemenea în evidență de un detaliu al *typikon*-ului. Acesta prevede că, dacă un frate moare în timpul acestei săptămâni, prima sa comemorare (Panihidă) nu se săvârșește la trei zile după moarte, cum se face de obicei[19], ci e amânată pentru vineri seara. Comemorarea la „nouă zile" e transferată și ea în sâmbăta săptămânii următoare, numai cea de la 40 de zile e săvârșită chiar atunci când se împlinesc 40 de zile după moarte[20]. Această modificare a ciclului comemorării defuncților se face pentru a nu tulbura ambianța liturgică a Săptămânii I, arătând astfel că atunci ritmul individual al Panihidelor se supune ritmului general și săptămânal al comemorării defuncților sâmbăta (când se poate săvârși Liturghia care e, desigur, motivul fundamental al acestor transferuri), potrivit trecerii de la ipostasă la natură pe care am observat-o deja ca o dimensiune esențială a Triodului.

În timpul acestei prime săptămâni, slujbele se desfășoară așa cum au fost analizate mai sus[21], iar imnografia dezvoltă atât o catheză cu privire la necesitatea completării postului trupului cu „postul duhovnicesc"[22], cât și o punctare duhovnicească a timpului. Aceste zile sunt „pârga zilelor sfântului post"[23], așa că acum trebuie „să începem mântuirea noastră"[24] printr-o căință sinceră și belșug de lacrimi:

„Vremea cea dătătoare de lumină a postului, pe care acum a-i sfințit-o și ai dăruit-o nouă, Doamne, învrednicește-ne pe noi toți prin străpun-

gere de inimă să o săvârşim curată în pace, prin puterea Crucii, Unule Iubitorule de oameni"[25].

E şi prilejul de a defini Postul Mare ca „vremea bine primită"[26], momentul favorabil dobândirii căinţei, întoarcerii la Dumnezeu[27], înnoirii prin focul iubirii Lui[28], ca să ajungem luminaţi „la limanul Învierii"[29].

„Cu luminatul veşmânt al postului îmbrăcându-ne, să ne dezbrăcăm de haina cea întunecată şi de neputrat a beţiei; şi luminaţi făcându-ne prin dumnezeieştile virtuţi, cu credinţă să vedem luminatele Patimi ale Mântuitorului"[30].

Evocarea aproape în fiecare zi a căii parcurse[31] aduce aminte scopul luptelor Postului Mare[32], astfel încât lumina Paştelui să strălucească dinainte încă de la începutul celor 40 de zile, făcând din Postul Mare o „vreme luminoasă"[33].

Prin conţinutul său imnografic, ca şi prin structura slujbelor sale, Săptămâna I cuprinde majoritatea elementelor sau temelor difuze în Triod, analizate până aici. Să observăm însă că ea are o caracteristică specială şi importantă: săvârşirea la Pavecerniţă, de luni şi până joi, a Canonului Mare al Sfântului Andrei Cretanul împărţit în patru părţi[34], astfel că această slujbă pare şi mai lungă decât de obicei şi încheie ziua liturgică insistând încă şi mai mult decât în celelalte săptămâni asupra pocăinţei.

Dubla apariţie a Canonului Mare în timpul Postului Mare nu este inutilă: nu numai din pricina profunzimii şi frumuseţii acestuia, ci şi pentru că e potrivit să facem recapitularea prefigurărilor (*typoi*) scripturistice ale păcatului şi pocăinţei în chiar momentul în care începem pocăinţa celor 40 de zile şi când începem să citim cartea *Facerii*, element explicit al recapitulării istoriei săvârşite în timpul Postului Mare[35].

III.3.b Sâmbăta Sfântului Teodor sau a colivelor

Praznicul mucenicului Teodor Tiron e, după Karabinov, cea mai veche sărbătoare fixă deplasată în ciclul liturgic mobil[36]. Marea popularitate a acestui sfânt, al cărui sanctuar din Euhaita atrăgea mulţimile[37], a făcut ca pomenirea lui să fie transferată în prima sâmbătă a Postului Mare, după cum atestă *Typikon*-ul Marii Biserici[38]. Nu este însă vorba doar de un transfer al sărbătoririi prăznuite de Triod. Căci, în timp ce *Typikon*-ul Marii Biserici nu indica decât sinaxa mucenicilor, Triodul comemorează în această zi, mai precis, minunea colivelor, a cărei naraţiune e atribuită patriarhului Nectarie al Constantinopolului (sfârşitul secolului IV)[39]. În timpul domniei tiranice a împăratului Iulian Apostatul, acesta a poruncit să se stropească cu sângele animalelor sacrificate idolilor toate produsele vândute pe piaţa cetăţii imperiale, pentru a întina astfel prima săptămână din Postul Mare al creştinilor. Dar mucenicul Teodor s-a arătat în vis arhiepiscopului de atunci, Eudoxie (360–369), descoperindu-i planul lui Iulian şi sfătuindu-l să fiarbă grăunţe de grâu (*kolva*) şi să le distribuie locuitorilor Constantinopolului pentru ca aceştia să nu meargă să cumpere de la piaţă[40]. Fiind astfel izbăviţi de întinăciunea idolatriei graţie acestui mucenic surpător al idolilor, arhiepiscopul a poruncit credincioşilor să serbeze în fiecare an, la încheierea primei săptămâni a Postului Mare, un praznic care să comemoreze acest eveniment[41]. Această primă sâmbătă e, aşadar, ocazia unei duble bucurii: încheierea primei perioade a postului şi prăznuirea mucenicului.

„Să ne odihnim în sâmbăta de astăzi, oamenilor, încetând ostenelile cele de ieri, pentru Cel ce a binecuvântat această zi cu odihna şi cu prăznuirea cea de acum a mucenicului"[42].

Praznicul mucenicului e dublu şi el, pentru că în el ne bucurăm atât de minunea colivelor, cât şi de nevoinţele mucenicеşti ale Sfântului Teodor. De aceea, slujba zilei nu are „Aliluia" pentru defuncţi, ca în celelalte sâmbete, ci „Dumnezeu este Domnul". Imnologia cuprinde piese rezervate laudei lui Teodor şi altele închinate minunii colivelor[43]. Lectura sinaxarului care relatează această minune e completată de cea a panegiricului Sfântului Teodor atribuit Sfântului Grigorie al Nyssei.

Comemorarea mucenicului Teodor Tiron într-o sâmbătă în mod normal consacrată memoriei colective a sfinţilor şi a martirilor apare, aşadar, drept o specificare a acesteia, înscriindu-se ca un fel de concluzie a seriei celor trei sâmbete festive: Sâmbăta Morţilor, Sâmbăta Asceţilor şi Sâmbăta lui Teodor. Pe de altă parte, cu excepţia Sâmbetei Acatistului, celelalte sâmbete din Postul Mare nu vor cuprinde comemorări deosebite, sărbătoarea colivelor îngăduind astfel evidenţierea caracterului privilegiat al primei săptămâni. La încheierea acesteia din urmă, adunarea mucenicilor reprezentată de Sfântul Teodor se asociază, aşadar, prin rugăciunile şi exemplele ei eforturilor întreprinse de credincioşi, pentru a-i ajuta pe calea ce le rămâne de parcurs în săptămânile următoare.

„Postul cel curat şi fără prihană la noi acum ajungând, a adus cu sine săvârşire de minuni mucenicеşti. Căci prin post ne curăţim de întinăciunile şi de necurăţiile cele sufleteşti, iar prin dovezi şi lupte vitejeşti asupra patimilor ne îmbărbătăm. Pentru aceasta şi cu darul sfintei postiri luminându-ne şi cu minunile mucenicului Teodor întărindu-ne în credinţa întru Hristos, cerem de la El să dea mântuire sufletelor noastre"[44].

Ca şi în Sâmbăta Morţilor, după Vecernia (şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite) de vineri se trece la Panihide şi la binecuvântarea colivelor, dar aici semnificaţia e puţin diferită. E vorba mai puţin de supra-

veșnicea vechilor ospețe funerare ale primilor creștini[45], cât de un oficiu festiv comemorând minunea colivelor și biruința împotriva planului perfid al lui Iulian Apostatul, grație intervenției miraculoase a mucenicului Teodor. Această diferență apare și în structura Panihidei: aceasta nu mai cuprinde *Psalmul 90* și „Aliluia" ca la Panihida defuncților[46], ci *Psalmul 142* și „Dumnezeu este Domnul" festiv[47], un canon al Sfântului Ioan Damaschinul la această minune, binecuvântarea colivelor[48] și apolisul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite, la sfârșitul căreia se reintră în procesiune în trapeză pentru prima masă oficială a săptămânii. Obiceiul lavrei Sfântului Sava cel Sfințit și al chinoviei Sfântului Eftimie era ca în cursul acestei mese să se acorde o dispensă de vin și untdelemn întru cinstirea sfântului zilei, dar *Typikon*-ul tipărit precizează că a fost desființat din pricina respectului datorat primei săptămâni a Postului Mare[49].

III.3.c Duminica Ortodoxiei

Praznicul Ortodoxiei nu este o sărbătoare fixă transferată în ciclul mobil, ci ea a fost nemijlocit instituită, pentru a fi serbată în prima duminică din Postul Mare, de către patriarhul Metodie al Constantinopolului cu prilejul celei de-a doua restaurări definitive a sfintelor icoane, pe 11 martie 843[50]. Această sărbătoare solemnă, cea mai importantă dintre comemorările dogmatice repartizate în cursul anului liturgic[51], nu s-a generalizat însă imediat, implanarea ei definitivă fiind atestată abia în secolul XI[52]. La Constantinopol, după o Panihidă ținută la biserica din Vlaherne și după privegherea de seară se făcea o lungă procesiune până la Sfânta Sofia, unde se celebra Liturghia, la sfârșitul căreia patriarhul oferea la patriarhie un mare banchet oficialităților Bisericii și Imperiului[53]. Aceste festivități erau un prilej de adunare a unui mare număr de monahi și de laici veniți din provincii, marcând astfel puternic sfârșitul primei săptămâni a postului[54].

Praznicul Ortodoxei s-a suprapus peste vechea comemorare a profeților Moise, Aaron și Samuel, pe care *Typikon*-ul Marii Biserici o indica drept singura prăznuire a primei duminici din Postul Mare[55], atestată cel puțin în epoca patriarhului Gherman al Constantinopolului († 740), fiindcă sub numele său găsim în unele manuscrise un canon imnografic în cinstea profeților[56]. Potrivit *Kontakarion*-ului de la Patmos *213* (secolul XI), Postul Mare era plin odinioară de comemorări biblice: în Săptămâna a II-a era comemorat Noe, în Săptămâna a IV-a jertfa lui Isaac și Isaac însuși în vinerea Săptămânii a V-a, astfel că aceste prăznuiri corespundeau lecturilor din cartea *Facerii*[57]. *Typikon*-ul Marii Biserici nu face însă decât această singură aluzie la Vechiul Testament în timpul Postului Mare, a cărei origine, după Karabinov, ar fi mai puțin lectura cărții *Facerii*, cât o

amplificare a pericopei evanghelice citite la Liturghia acestei duminici (*Ioan* 1, 44-52), unde se face limpede aluzie la profeți. Aceasta ar aparține unui vechi sistem de lecturi biblice, potrivit căruia *Evanghelia după Ioan* se citea în timpul Postului Mare, iar nu în timpul perioadei Penticostarului[58]. Oricare ar fi motivele instituirii ei, această sărbătoare a proorocilor se potrivea perfect cu prima săptămână din Postul Mare și cu atmosfera vechi-testamentară a sistemului lecturilor. În chip fericit ea n-a fost cu totul suprimată de sărbătoarea Ortodoxiei[59], rămânând în imnologie legată de aceasta într-un mod armonios și pertinent din punct de vedere teologic[60], întrucât profeții figurau anticipat Întruparea pe care o manifestă icoanele:

„Strălucit-a harul adevărului și cele ce de demult care s-au preînchipuit umbros, acum s-au săvârșit arătat. Căci iată Biserica, pe care o însemna mai înainte chipul cortului mărturiei și care ține credința dreaptă [ortodoxă], se îmbracă ca și cu o podoabă mai presus de lume cu icoana după trup al lui Hristos; ca ținând icoana Celui pe care-L cinstim, să nu rătăcim ..."[61].

Sfântul Ioan Damaschinul semnala deja, în discursurile sale despre icoane, analogia ce există între acestea și vedeniile proorocilor; aceștia n-au privit vedeniile care le-au fost date cu ochii sensibili, ci cu „ochi duhovnicești"[62], ca și apostolii pe Tabor[63], și au văzut „icoane" ale lui Dumnezeu, nu ființa Sa[64]. Ca întreaga Lege și prescripțiile sale[65], aceste vedenii care anunțau tipologic bunurile viitoare erau „imagini" a ceea ce avea să fie dezvăluit pe deplin prin Întrupare. După sfâșierea perdelei templului[66], prefigurările s-au destrămat și vedeniile profeților au fost înlocuite de icoane: reprezentări analogice și actualizare efectivă a prezenței ipostatice a Cuvântului întrupat și a sfinților[67]. Vedeniile profeților, ca și cele ale lui Moise, Isaia sau Iezechiel, erau prefigurări ale Întrupării „Icoanei naturale a Tatălui"[68], pe care o reproduce imaginea sacră creștină; astfel, ele pot fi privite drept *icoane ale acestor icoane*, iar proorocii pot fi celebrați împreună cu sfintele icoane în Duminica I a Postului Mare.

Praznicul restabilirii icoanelor a fost intitulat Triumful Ortodoxiei, căci marca sfârșitul a 120 de ani de lupte și dispute de mai multe ori reluate și cu importante consecințe pentru definirea identității Bisericii Ortodoxe și a statului bizantin[69]; dar și, pe un plan mai general dogmatic, pentru că iconoclasmul reprezenta punctul final și consecința tuturor ereziilor hristologice. De aceea, cel de-al doilea Sinod de la Niceea (787) a fost privit drept pecetea celor șapte mari Sinoade Ecumenice[70]. Desigur, ulterior vor apărea multe alte erezii, dar ele toate vor putea fi respinse de definițiile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice și de teologia ortodoxă a venerării icoanelor. Așa cum se exprimă foarte vechiul tropar al praznicului Ortodoxiei, venerarea icoanei lui Hristos e o mărturisire a întregii

Economii dumnezeiești și semnul supunerii credinciosului față de integralitatea învățăturii Bisericii:

„Preacuratei Tale icoane închinându-ne, Bunule, cerem iertare greșelilor noastre, Hristoase Dumnezeule. Căci de bunăvoie ai voit a Te sui cu trupul pe Cruce, ca să izbăvești din robia vrăjmașului pe cei pe care i-ai plăsmuit. Pentru aceasta cu mulțumire strigăm Ție: Toate le-ai umplut de bucurie, Mântuitorul nostru, Cel ce ai venit să mântuiești lumea!"[71].

Icoanele restaurate sunt privite de imnografii noștri drept „podoaba Bisericii" și pecetea Ortodoxiei[72]. De aceea, de la celebrarea particulară a icoanelor s-a trecut rapid la o sărbătoare a Ortodoxiei în general, instituită definitiv odată cu a doua jumătate a secolului XI[73].

Synodikon-ul Ortodoxiei, al cărui strat inițial privitor la icoane trebuie atribuit patriarhului Metodie însuși[74], s-a îmbogățit începând din secolul XI cu numeroase anateme formulate împotriva noilor erezii de sinoade constantinopolitane reunite sub împărații Comneni[75]. Au inserate și decizii ale unor sinoade locale, iar în secolul XIV anateme împotriva lui Varlaam, Achindin și adversarii isihasmului[76], astfel încât acum *Synodikon*-ul apare mărturia fidelă a tradiției dogmatice bizantine și a continuității ei în timp și în spațiu[77]. Lectura sa solemnă devenise un adevărat oficiu liturgic în sine[78]. Inițial (în secolele IX–X), aceasta avea loc la Liturghie între „Sfinte Dumnezeule" și lectura din Apostol[79]. Apoi, dezvoltându-se în lungime și în importanță, se făcea după concedierea de la Utrenie și procesiunea în timpul căreia se cântă un canon al Sfântului Metodie despre restaurarea sfintelor icoane (redactat probabil în 843 și atribuit pe nedrept Sfântului Teodor Studitul[80]). Odinioară, *Synodikon*-ul era declamat din amvon cu aceleași formule de introducere ca și Evanghelia[81]. *Triodul* grec nu mai are această rubrică, prezentându-l drept lectura unei omilii. El indică totuși răspunsurile poporului care trebuie să puncteze lectura sa cu exclamații „Anatema să fie!" sau „Veșnică pomenire!" după cum sunt menționați ereticii sau apărătorii adevăratei credințe. Această participare a comunității la proclamarea Ortodoxiei poate fi legată de învățătura ortodoxă, potrivit căreia, în ultimă instanță, poporul însuși e garantul unității tradiției și validității Sinoadelor Ecumenice.

Proclamarea *Synodikon*-ului în mănăstiri și în catedrale are în conștiința ortodoxă o valoare cu adevărat „sacramentală"; așa cum scria un episcop rus, el este „Taina înnoirii duhovnicești, Sfânta Taină a întăririi în adevăr"[82]. Triumful Ortodoxiei asupra ereziei e o eliberare, o înnoire, o primăvară duhovnicească[83]. Biserica strălucește atunci cu „strălucirea dogmelor"[84] în bucuria și lumina harului[85]. Această proclamare poate fi supusă și unei transpuneri duhovnicești, putând fi privită ca un adevărat exorcism al ereziilor ce încolțesc în fiecare din cei ce încă nu și-au curățit cu totul patimile, căci în definitiv erezia nu e decât varianta intelectuală a acestor patimi. Prin definiție, erezia divizează și separă, în timp ce credința ortodoxă strânge în unitate și sobornicitate membrii Trupului lui Hristos[86]. Ea este semnul împăcării cosmice a tuturor făpturilor trupești și netrupești în participarea lor armonioasă la unitatea divino-umană și la plinătatea cunoașterii Adevărului pe care-l are Biserica.

„Pustie și pământule, bucurați-vă, munți piurați și dealuri săltați, căci Hristos, Cuvântul, a dat pace celor de pe pământ și sfintelor biserici unitatea credinței"[87].

Semnificația acestei sărbători, ca și cea a Sfântul Grigorie Palama, în economia duhovnicească a Triodului stă tocmai în această concepție despre unitatea în credință. Armonia creștinilor uniți în credința lor în același Hristos e condiția necesară pentru celebrarea duhovnicească a praznicului Ortodoxiei[88] și pentru a duce un post folositor.

Ortodoxia apare din plin în catheza Triodului, căci, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, ea face parte din virtuțile monahului și ale adevăratului creștin[89]. Mărturisirea dreptei credințe e, potrivit Sfântului Grigorie din Nazianz, o „sfințire a limbii"[90] și, prin urmare, curățirea minții raționale[91]. În timp ce erezia decurge în fond din mândria[92] minții nerăstignite și netransfigurate, Părinții leagă Ortodoxia de smerenie[93] și de înfrânare[94], adică de orice virtute care adună ființa pentru a o face să urce spre Dumnezeu. „O credință tare este maica lepădării", spunea Sfântul Ioan Scărarul[95]. Nu ne-am putea astfel angaja în viața duhovnicească rezumată în Postul Mare, fără să fi fost întăriți încă de la începutul acestuia în credința ortodoxă.

„Pe acestea [arhetipurile lucrurilor stricăcioase] le vom vedea, dacă vom duce o viață dreaptă și ne vom îngriji de credința dreaptă, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul"[96].

Fiindcă este cu neputință să găsim pe Hristos, plinătatea virtuților, fără mărturisirea exactă a „ceea ce este El" și alipirea totală de Trupul Său tainic, pentru că numai credința ortodoxă afirmă realitatea îndumnezeirii și a participării trupului și sufletului omului la viața dumnezeiască, fără să existe contopire a firilor[97]. Faptele ascezei practicate în timpul Postului Mare reprezintă, așadar, manifestarea și strălucirea adevăratei credințe confirmate de lectura *Synodikon*-ului.

„... credința fără fapte e moartă și lipsită de consistență, iar faptele fără credință sunt deșarte și nefolositoare. Harul Duhului a reunit astăzi, în acest timp de post și nevoință pentru virtute, vestirea celor ce au împărtășit cu credință cuvântul dreptei credințe și lepădarea celor care n-au vrut să-l împărtășească cu credință, ca noi înșine să ne grăbim,

cum se cuvine, atât spre una, cât şi spre cealaltă: arătând adică credinţa prin fapte şi dobândind folosul osteneliilor noastre prin credinţă"[98].

Duminica Ortodoxiei şi lectura *Synodikon*-ului pot fi, aşadar, privite ca o transpunere în Triod a recitării Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan la Liturghie, înaintea anaforalei[99]. Desigur, *Synodikon*-ul e mai dezvoltat decât Crezul, vizând cazuri de erezie şi persoane precise, în marea lor majoritate dintr-o epocă posterioară iconoclasmului. Pe de altă parte, el se înscrie într-o scară temporală mai vastă, fiindcă pentru a ne cumineca trebuie să aşteptăm 40 de zile, în timp ce Crezul precedă doar cu puţin Euharistia; în ambele cazuri însă scopul rămâne acelaşi: exprimarea unităţii adunării creştine în credinţa în Acelaşi Hristos, pe care o pecetluieşte Cuminecarea euharistică. În dimensiunea pregătirii în vederea Paştelui şi a catehezei baptismale a Triodului, praznicul Ortodoxiei reprezintă, aşadar, un element fundamental şi prima etapă a încorporării în Hristos şi Patima Sa.

„Creştin este — spune Sfântul Ioan Scărarul — cel ce imită pe Hristos, pe cât e cu putinţă oamenilor prin cuvinte şi fapte şi crede cu o cugetare dreaptă şi neprihănită în Sfânta Treime"[100].

III.3.d Săptămâna a II-a

A doua săptămână a Postului Mare se deschide cu un îndemn la stăruinţă şi perseverare[101], căci mulţi sunt cei ispitiţi să profite de relaxarea acordată sâmbăta şi duminica pentru a nu mai relua cu râvnă parcursul celei de-a doua etape a celor 40 de zile. Ispita e cu atât mai puternică, cu cât cea de-a doua săptămână nu mai e supusă unei păziri a postului şi a slujbelor atât de intense ca în prima săptămână. Slujirile mănăstirii se reiau. Pavecerniţa nu mai cuprinde Canonul Mare, postul e mai puţin riguros; se adoptă regulile obişnuite de înfrânare, distingând între cele zilele de luni, miercuri şi vineri, de zilele de marţi şi joi. Astfel, Sfinţii Teodor Studitul şi Simeon Noul Teolog îşi îndeamnă cu înflăcărare monahii să nu se relaxeze, să nu se întoarcă îndărăt, pierzând astfel toate virtuţile dobândite în Săptămâna I; ci să arate mai multă râvnă şi curaj pentru a străbate restul Postului Mare:

„De aceea vă aduc aminte şi îndemn iubirea şi părinţimea voastră să nu plecaţi îndeobşte urechea la cel rău voitor, nici să vă lăsaţi duşi de obiceiul cel rău al lăcomiei nesăturate a pântecelui, nici să vă întoarceţi înapoi spre îndelungata împlinire a poftelor celor rele, ci aşa cum am cinstit întâia săptămână a Postului Mare, aşa să cinstim şi pe aceasta a doua, şi aşa mai departe şi pe celelalte"[102].

Prin îngăduinţă şi pentru a lăsa fiecăruia libertatea de a-şi urma propriul ritm de asceză după extrem de riguroasa „săptămână curată", *typikon*-ul se relaxează puţin, dar nu pentru a-i încuraja pe credincioşi la odihnă. Nevoinţele săvârşite în timpul primei săptămâni sunt, din contră, „puncte de reper", pe care ascetul trebuie să se silească să le menţină sau chiar să le depăşească, căci nu există limită superioară în viaţa ascetică şi în contemplaţie: „Limita virtuţii — spunea Sfântul Ioan Scărarul — e infinitul"[103]. Reluarea luptelor Postului Mare e uşurată totuşi de bucuria „după prăznuirii" Ortodoxiei:

„Ca pe o bucurie de după sărbătoare primind, fraţilor, a doua săptămână a făcătorului de lumină post, cu dragoste să lăudăm pe Hristos, din îndemn dumnezeiesc veselindu-ne"[104].

Bucuria după-prăznuirii dă credincioşilor puterea de a-şi relua ostenelile cu stăruinţă, căci „răbdarea" pe care o cere rugăciunea Sfântului Efrem e cerută atunci în chip cu totul special pentru a păstra cel puţin ceea ce am dobândit şi a ne angaja în „stadionul sfânt al celei de-a doua săptămâni"[105], care e în fond o imagine a Postului Mare perpetuu al monahului.

„... căci nu numai acum — spunea Sfântul Teodor Studitul în miercurea Săptămânii a II-a —, ci întotdeauna trebuie să vrem să avem această râvnă şi luptă a înfrânării. Căci viaţa monahului nu e altceva decât stăpânirea patimilor, paza cuvintelor şi războiul necontenit împotriva demonilor celor nevăzuţi"[106].

Acest apel la perseverenţă se impune aici, dar el se aplică în realitate tuturor celorlalte săptămâni ale Postului Mare, Săptămâna a II-a fiind modelul lor în planul rubricilor liturgice şi al temelor imnografice. Timpul Postului Mare e caracterizat în continuare ca „vreme a pocăinţei" în acelaşi fel ca şi în Săptămâna Lăsatului de brânză şi al primei săptămâni a Postului Mare[107], Dumnezeu fiind implorat în continuare să ne dea să traversăm oceanul Postului Mare pentru a ajunge să ne închinăm Patimii şi Învierii Lui[108].

Ca şi în Săptămâna I, o mare insistenţă pe „postul duhovnicesc"[109] poate fi constatată în imnologie, mai cu seamă în idiomelele de la Vecernic şi de la Utrenie care îi sunt consacrate în întregime, în timp ce în săptămânile următoare ele vor dezvolta temele vechiului sistem al lecturilor evanghelice de la Ierusalim[110]. În timp ce catismele lui Iosif şi Teodor se silesc adesea să arate binefacerile postului (trupesc) şi ale pocăinţei, aceste idiomele insistă cu căldură asupra milostivirii, străpungerii inimii şi sincerităţii ca auxiliare indispensabile ale faptelor trupeşti[111]. În săptămânile următoare, această temă va rămâne în continuare importantă, şi chiar dominantă în imnografie, mai cu seamă la Iosif şi Teodor, căci

atunci catheza privitoare la principiile pocăinței, la practica poruncilor sau la modelele scripturistice ale postului trupesc e mai puțin necesară decât la începutul Postului Mare, modul de a fi al căinței fiind socotit adoptat deja de toți[112].

În zilele de miercuri, joi și vineri, aceste teme duhovnicești sunt articulate de comemorările săptămânale ale Crucii și, respectiv, ale Apostolilor. Așa va fi până în Săptămâna a VI-a, drept pentru care le semnalăm aici pentru a nu le mai reaminti la săptămânile următoare.

Sâmbăta nu mai are nici ea vreo comemorare deosebită sau vreun praznic transferat. Ca și sâmbetele următoare (cu excepția celei de-a cincea), ea este consacrată memoriei colective a martirilor și defuncților, combinând în acest sens textele proprii Triodului (între care un dublu canon „tetraodă") și troparele pe cele opt glasuri cuprinse în apendicele său. Prin urmare, ea nu se mai deosebește de o sâmbătă obișnuită din ciclul liturgic anual, dobândind totuși o intensitate mai mare prin apropierea de Sâmbăta Morților și de cele două sâmbete legate de ea, precum și prin necesitatea de a cere rugăciunile mucenicilor și sfinților pentru a parcurge cum se cuvine Postul Mare[113].

III.3.e Duminica Sfântului Grigorie Palama

Praznicul Sfântului Grigorie Palama a fost instituit odată cu canonizarea sa oficială 1368[114], dar, ca adesea în Bizanț, el nu făcea decât să sancționeze un cult popular dezvoltat la puțină vreme după moartea sa († 14 noiembrie 1359) la Athos, Lamia, Kastoria etc.[115]. Ca text imnografic s-a utilizat oficiul redactat de patriarhul Filotei, prieten al lui Palama și autor al *Vieții* sale[116], completat de canonul unui anume Gheorghe, necunoscut altfel[117]. Pe lângă acest oficiu liturgic tot atunci s-a adăugat *Synodikon*-ului Ortodoxiei proclamarea „veșnicei pomeniri" a fericitului Grigorie, arhiepiscopul Tesalonicului, care venea să completeze numeroasele adaosuri ale formulelor palamite privitoare la distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu, și condamnările lui Varlaam, Achindin și ale celorlalți adversari ai isihasmului[118].

Canonizarea Sfântului Grigorie Palama și instituirea sărbătorii sale în a doua duminică a Postului Mare, îndată după Duminica Ortodoxiei, consacrau deciziile celor două Sinoade isihaste de la Constantinopol, din anii 1341 și 1351, drept însăși expresia Ortodoxiei și a marii tradiții dogmatice bizantine. Praznicul Sfântului Grigorie era rânduit astfel alături de cel al restaurării sfintelor icoane, ocupând împreună cu el un loc privilegiat și semnificativ în cursul anului liturgic[119]. Locul său era de altfel pregătit, căci în epocă Duminica a II-a (alături de Duminica a IV-a) era singura duminică din Postul Mare liberă de praznice transferate din ciclul fix, cu excepția Marii Biserici din Constantinopol, al cărei *Typikon* din secolul X indică memoria Sfântului Policap al Smyrnei[120], și unele manuscrise ale Triodului care conservă vechile comemorări ale ciclului lecturilor de la Ierusalim. Astfel, Duminica a II-a poartă în aceste manuscrise indicația celebrării Vameșului și a Fiului risipitor[121]. În alte cazuri însă, ca la Evergetis, nu se indica decât slujba Învierii și cea din Mineie, scoțând astfel aproape cu totul această duminică din ciclul propriu-zis al Triodului[122].

Acest praznic venea, așadar, să desăvârșească în chip potrivit structura Triodului, completând tematic pe cel al Ortodoxiei, prin rânduirea Sfântului Grigorie Palama între Părinții Bisericii și marii apărători ai învățăturii ortodoxe. Acestuia i se aplică aceleași calificative ca și acelora: el este „sfeșnicul ortodoxiei"[123], „trâmbița teologiei"[124], „lira Duhului"[125], „stâlpul Bisericii"[126], „al doilea Teolog"[127], „gura de foc a harului", „râul înțelepciunii"[128], „oglinda lui Dumnezeu", care inițiază pe credincioși în cunoașterea Sa[129], „slava monahilor"[130] etc. Scrierile sale sunt rouă cerească, miere, pâinea îngerilor, nectar și izvor de apă vie[131], scară care duce de la pământ la cer[132].

Canonul închinat Sfântului Grigorie, ca și celelalte tropare ale oficiului său, își propun mai cu seamă să preamărească apărarea Ortodoxiei în general[133], fără a face multe aluzii la învățătura sa duhovnicească[134], sau la aspectele specifice ale învățăturii sale, cum e distincția între ființa și energiile lui Dumnezeu[135]. Se pare că scopul ei e mai puțin de a arăta originalitatea dascălului isihast, cât conformitatea sa cu tradiția ascetică și dogmatică. E ceea ce sugerează și locul său alături de o sărbătoare transformată dintr-o o comemorare particulară a icoanelor într-un praznic general al Ortodoxiei.

Asocierea acestor două sărbători nu se datorează doar „hazardurilor" istorici liturgice, ci faptului că disputele isihaste, ca și cele ale icoanelor, au fost amestecate mai mult sau mai puțin nemijlocit cu sângeroase războaie civile reprezentând, prin urmare, o miză politică[136], dar și pentru că între aceste două aspecte ale tradiției poate fi detectată o relație subtilă. Schematizând lucrurile, putem socoti că victoria asupra iconoclaștilor în secolul IX, ca și cea asupra umaniștilor bizantini în secolul XIV (reprezentantul cel mai caracteristic fiind aici Varlaam), e în definitiv triumful învățătorii ortodoxe a îndumnezeirii omului moștenită de la Părinți asupra raționalismului elenistic latent dintotdeauna din mediile cultivate din Bizanț și care și-a găsit noi susținători în scolastica occidentală și în precursorii Renașterii[137]. Într-o epocă diferită și în fața altor adversari, isihaștii afirmau ca și iconofilii aceeași realitate a participării trupului și sufletului omului la Dumnezeu în Hristos încă din această viață; în timp ce iconoclaștii și umaniștii imperiului muribund erau în definitiv solidari

într-o înțelegere intelectualistă a relației omului cu Dumnezeu. Ar putea fi astfel arătată legătura dintre teologia unui Constantin V și cea a lui Varlaam sau Achindin[138]. Premisele și problematica lor sunt destul de diferite, dar atât la unii, cât și la ceilalți putem găsi aceeași ispită „clerică" de a stabili o strictă separație între spirit și materie, de a întemeia o antropologie dualistă a trupului opus sufletului, tinzând să evacueze unitatea concretă a persoanei (investită în învățătura biblică despre inimă) și refuzul participării depline a trupului la harul dumnezeiesc încă din această viață. Acest intelectualism are în fond o legătură strânsă cu spiritualitatea Triodului, căci iconoclaștii, ca și umaniștii, erau în marea lor majoritate oameni de stat sau intelectuali (chiar dacă erau monahi sau clerici) care preferau speculația abstractă practicii ascezei și vederii lui Dumnezeu. Acesta a fost de altfel obiectul principal al atacurilor Sfântului Grigorie Palama împotriva lui Varlaam. El denunță la acesta, și în mișcarea intelectuală pe care o reprezenta, nostalgia după înțelepciunea profană, o abordare raționalistă a învățăturii patristice despre cunoaștere și poate, mai cu seamă, o ură față de practica poruncilor și ascezei. El scrie, de exemplu, următoarele:

„A dobândi pe Dumnezeu în noi și a petrece întru curățenie cu El, și a ne amesteca, pe cât e cu putință firii omenești, cu lumina cea preacurată e cu neputință dacă, pe lângă curățirea în virtute nu ieșim din noi înșine sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră; așa ca, părăsind tot ce e sensibil împreună cu sfințirea și înălțându-ne deasupra cugetărilor, a gândurilor și cunoașterii ce vine din acestea, să fim absorbiți întregi în lucrarea imaterială și mentală a rugăciunii, ca astfel să intrăm în neștiința cea mai presus de cunoștință și să ne umplem de ea în strălucirea atotstrălucită a Duhului, așa încât să privim nevăzut bunurile lumii viitoare. Observi ce jos au rămas cele ce țin de filozofia mult trâmbițată a raționamentelor, care-și ia începuturile din senzație și a cărei țintă, pentru toate rumurile, *e cunoștința — o cunoștință aflată nu prin curăție și nu curățitoare de patimi?* Începutul vederii duhovnicești însă este binele dobândit prin curățirea vieții și cunoștința adevărată și autentică a lucrurilor, ca una ce nu vine din ființă ci din curăție și e singură în stare să deosebească ce este cu adevărat bun și folositor și ce nu; iar țința ei este arvuna veacului viitor, neștiința mai presus de cunoștință și cunoștința mai presus de înțelegere, împărtășirea ascunsă de Cel Ascuns, și privirea negrăită a Lui, vederea și gustarea Luminii veșnice"[139].

Pentru Sfântul Grigorie Palama și întreaga tradiție monahală pe care o reprezintă, asceza și practica virtuților sunt în definitiv singura cale de a atinge adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, adică împărtășirea reală a trupului și sufletului, unite în inimă de Lumina necreată. Așa cum a scris V. Lossky, învățătura Sfântului Grigorie Palama e punctul final al „unei îndelungate tradiții de luptă pentru depășirea dualismului platonic, între sensibil și inteligibil, simțuri și minte, materie și spirit"[140]. Eroarea comună a iconoclaștilor și a umaniștilor e de a se fi cantonat într-o problematică care opune spiritul și materia, fără a recunoaște că aceste categorii filozofice sunt radical răsturnate de Întruparea Logosului, de „nebunia Crucii" și îndumnezeirea trupului asumat.

Problema locului trupului în viața duhovnicească se află în inima disputelor iconoclaste și isihaste, găsindu-și expresia ortodoxă tocmai în timpul Postului Mare: în asceza și rugăciunea ce preced inițierea pascală. Învățătura duhovnicească a Triodului poate fi privită drept aplicarea nemijlocită și practică a dogmei ortodoxe a Întrupării, așa cum a fost precizată în cele din urmă de apărătorii icoanelor și isihaști[141], astfel că aceste două praznice își găsesc un loc justificat la începutul Postului Mare, nu numai prin importanța lor istorică, dar și pentru că simbolizează condițiile fără de care postul și căința practicate în timpul Postului Mare n-ar putea ajunge aievea la „viața în Hristos" și la pătrunderea sufletului și trupului în misterul Său divino-uman. În timpul acestei prime perioade definite de aceste două duminici, viața ascetică apare astfel drept o adevărată mărturisire dogmatică.

III.3.f Săptămâna a III-a

A treia săptămână a Postului Mare se deschide, ca și cea precedentă, cu un îndemn la perseverență în lucrarea virtuților pentru a ajunge în Săptămâna Mare:

„Începând postul săptămânii a treia, să lăudăm, credincioșii, cinstita Treime, săvârșind cu bucurie cealaltă vreme a lui; și patimile trupești slăbindu-le, să culegem din sufletele noastre flori dumnezeiești, ca să împletim cununi Doamnei zilelor [Paștelui], ca toți purtând cununi să lăudăm pe Hristos ca pe un Biruitor"[142].

Cele trei săptămâni care mai rămân pentru atingerea acestui scop sunt asimilate celor trei zile de curățire cărora au trebuit să li se supună evreii înaintea teofaniei de pe Sinai (*Is* 19, 11 sq). Prefigurarea scripturistică devine astfel prilejul stabilirii unei corespondențe între două trepte ale scării timpului: săptămânile și zilele.

„Întru această a treia săptămână curățindu-ne, fraților, ca și Israel de demult în trei zile, să ajungem la muntele rugăciunilor, și acolo, auzind dumnezeiești glasuri, să lăudăm pe Hristos"[143].

Această trecere la o scară temporală mai vastă sugerează faptul că Postul Mare creștin pregătește în vederea unei contemplații mai înalte

decât cea primită de iudei şi că teofania de odinioară era o profeţie a arătării Luminii Paştelui.

Evocarea, ca de obicei, a pregătirii în vederea Paştelui[144] se va continua toată săptămâna, dar aici ea va fi legată de numeroase tropare ce vestesc praznicul Crucii din duminica următoare. Săptămâna a III-a e, aşadar, o înainte-prăznuire suprapusă punctării timpului ce duce la Patimă. Trebuie să ne curăţim nu numai pentru ca să vedem Patima şi Învierea, ci şi pentru a ne învrednici să ne închinăm Crucii, care e anticiparea lor.

„Trupul curăţindu-se cu înfrânarea şi cu rugăciunile luminându-ne sufletele, învredniceşte-ne, Doamne, să vedem cinstita şi sfânta Cruce a Ta, şi cu frică să ne închinăm ei, cu cântări cântând şi zicând: Slavă dătătoarei de viaţă Crucii Tale! Slavă dumnezeieştii Tale suliţe, prin care iarăşi am înviat, Unule Iubitorule de oameni!"[145].

Pregătirea în vederea prăznuirii Crucii e, aşadar, o icoană a pregătirii în vederea Patimii, astfel că şi atunci când cerem de la Dumnezeu harul de a venera Crucea în duminica următoare, aceasta se reduce în fapt la a-I cere să ajungem cu ajutorul Său până în Vinerea Mare şi la lumina Învierii nedespărţită de ea.

„Trecând a treia săptămână a cinstitului post, Hristoase-Cuvinte, învredniceşte-ne să vedem lemnul Crucii celei făcătoare de viaţă, şi cu cinste să i ne închinăm şi să cântăm după vrednicie; să slăvim stăpânia Ta, să lăudăm Patimile Tale, să ajungem în chip curat la slăvita şi sfânta Înviere, la Paştele cel de taină, prin care Adam iarăşi a intrat în rai"[146].

Această temă a înainte-prăznuirii se combină cu comemorările ciclului săptămânal şi în principal cu cele ale Crucii şi Patimii în zilele de miercuri şi vineri. Astfel, se socoteşte că însăşi crucea îi călăuzeşte pe credincioşi în timpul Postului Mare, ducându-i la venerarea ei[147]. Rugăciunile apostolilor în zilele de joi[148] şi mijlocirile mucenicilor în zilele de sâmbătă sunt invocate îndeosebi pentru a susţine mersul credinciosului spre Duminica a III-a[149]. Această suprapunere a înainte-prăznuirii peste ciclul săptămânal permite o pregătire extrem de armonioasă în vederea praznicului Crucii care, menţionat numai în zilele de marţi, devine aproape prezent în zilele de miercuri şi vineri, pentru ca, fiind evocat mai indirect în zilele de joi şi sâmbătă, să apară definitiv duminica.

Structura Săptămânii a III-a e completată de o modificare survenită în idiomelele palestiniene de la Vecernie şi Utrenie[150]. Acestea nu se mai referă la „postul duhovnicesc", pentru a iniţia un bogat comentariu imnologic la vechile lecturi evanghelice. În timpul acestei săptămâni, reluarea parabolei fiului risipitor şi a temei convertirii e, aşadar, ocazia de a centra interesul credincioşilor încă o dată asupra necesităţii de a relua mereu ceea ce pare să fi fost dobândit încă de la începutul Postului Mare pentru

a-l putea desăvârşi. Metanoia, deja evocată în perioada pregătitoare, nu e un bun definitiv câştigat, ci, aşa cum menţionam mai sus[151], trebuie reîncepută neîncetat, parabola fiului risipitor trebuind să fie meditată mereu pentru ca Postul Mare să fie cu adevărat o perioadă de înnoire completă şi profundă a persoanei. Repetarea aceleiaşi teme după patru săptămâni sugerează astfel credincioşilor să-şi facă un examen al virtuţilor pe care le-au putut dobândi începând de la Duminica Fiului Risipitor. Imnografii descoperă noi aspecte ale acestei parabole meditând la ea de două ori pe zi, astfel încât să ne putem îndrepta sau să fim îmboldiţi spre o râvnă încă şi mai aprinsă spre căinţă în timpul săptămânilor care urmează. Ceea ce ar putea părea simplă supravieţuire a vechii redacţii palestiniene a Triodului e, aşadar, asumat sinceronic, pentru a deveni un element pertinent al spiritualităţii Triodului şi structurii sale.

*

În timpul acestei prime perioade a Postului Mare, zilele obişnuite dezvoltă temele postului, căinţei şi ale celorlalte virtuţi într-un urcuş treptat spre praznicul Crucii, care e în acelaşi timp semnul încheierii jumătăţii cursei sale şi anticiparea ţintei lui: Patima. Zilele liturgice se disting şi ele structural şi tematic de zilele de post: ele formează un cuplu, articulat cu perioada pregătitoare, în principal de Sâmbăta lui Teodor şi simetric ultimelor două duminici din Postul Mare prin Duminica Ortodoxiei şi a Sfântului Grigorie Palama. Urcuşul spre Cruce şi centru se va face, aşadar, graţie legăturii între credinţa ortodoxă, faptele ascezei şi o căinţă mereu înnoită; astfel ca, ajunşi la mijlocul Postului Mare, şi, prin urmare, aproape de Patimă, să putem spune: „Acum am început" (*Ps* 76, 11).

III.4

Praznicul Crucii și simbolismul centrului

III.4.a Prăznuirea Crucii

Într-un manuscris de la Ierusalim din secolul XIII, prăznuirea Crucii din a treia duminică a Postului Mare se intitula „Praznicul celei de a treia închinări a Crucii"[1]. El completa, așadar, sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci din 14 septembrie, care comemora descoperirea sa de către Sfânta Elena, și cea a procesiunii Crucii din 1 august care amintea victoria împăratului Heraclie asupra perșilor și întoarcerea Sfintei Cruci la Ierusalim în anul 630[2]. După unii, această a treia venerare ar avea drept origine transferul de la Ierusalim la Apameia al unui fragment al adevăratei Cruci dat de arhiepiscopul Ierusalimului confratelui său Alpheios, episcop din Apameia, pentru construcția unei biserici. După alții, Sfânta Elena însăși ar fi dat un fragment al Sfintei Cruci episcopului Apameiei[3]. E greu să aflăm mai multe despre originea acestei sărbători, afară de faptul că ea pare să fi fost deja bine stabilită la Constantinopol între anii 715–730, fiindcă patriarhul Gherman i-a consacrat atunci o omilie[4]. Această sărbătoare pare să fi rămas însă multă vreme proprie Constantinopolului, ba chiar numai catedralei Sfintei Sofii[5]. În *Typikon*-ul ei din secolele IX–X, praznicul Crucii apărea exact în mijlocul Postului Mare, miercurea, iar nu duminica, când se anunța numai venerarea Crucii pentru săptămâna următoare[6]. Acest rit s-a extins atunci la întreaga Săptămână a IV-a pentru a permite populației capitalei să vină să se închine înaintea Sfântului Lemn: zilele de marți și miercuri erau rezervate bărbaților, iar cele de joi și vineri femeilor[7]. La mănăstirea Evergetis (secolele XI–XII) marți seara se făcea priveghere pentru prăznuirea Crucii[8], deși duminica era deja închinată praznicului: se cânta atunci un oficiu apropiat de cel pe care îl indică Triodul actual, după care se ieșea solemn cu crucea care era venerată ca și în zilele de miercuri și vineri[9]. Acest transfer al praznicului înjumătățirii postului în Duminica a III-a se constată și în *Typikon*-ul de la Messina[10], încetat cu încetul impunându-se în întreaga Biserică. Venerat

o săptămână întreagă, praznicul propriu-zis nu se mai distingea deloc, astfel că pentru a-l solemniza mai mult a fost necesară deplasarea sa într-o zi de duminică[11].

În Triodul tipărit, prăznuirea principală are loc duminica. Ca și praznicul de pe 14 septembrie, atunci când cade într-o duminică nu suprimă însă slujba Învierii combinându-se cu ea ca și în celelalte sărbători ale Triodului. Trebuie observat însă că prăznuirea Crucii se distinge prin cântarea Polieleului, omisă în celelalte duminici[12], și prin prezența unei înainte-prăznuiri și a unei duble prăznuiri, ceea ce o plasează în rangul marilor solemnități ale anului liturgic.

După Vecernia Mică de sâmbătă, skevofilaxul (cel însărcinat cu paza vaselor sau obiectelor sfinte) aduce relicva crucii din scrinul ei și o pune pe altar, în fața căruia aprinde o lumânare care trebuie să ardă aici toată noaptea[13]. După o scurtă masă, se celebrează privegherea fără modificări speciale până la doxologia mare de la sfârșitul Utreniei. Preotul își schimbă atunci veșmintele, ia cădelnița și tămâiază altarul și crucea așezată pe el. După care, o pune pe un disc pe care-l așează pe capul său, ieșind pe ușa dinspre miazănoapte a iconostasului precedat de acoliți ținând în mâini lumânări. Odată ajuns în fața ușilor împărătești, în momentul în care corul sfârșește doxologia mare, strigă: „Înțelepciune!, Drepți!", ca atunci când face Intrarea Mică cu Evanghelia. Corul cântă atunci de trei ori troparul Crucii, timp în care preotul tămâiază relicvariul așezat pe un *analoghion* aflat în centrul bisericii. După care se cântă de trei ori imnul „Crucii Tale ne închinăm Stăpâne și sfântă Învierea Ta o cântăm și o mărim!" care, de zilele Crucii, înlocuiește la Liturghie „Sfinte Dumnezeule", și toată adunarea se închină adânc la pământ. După care, cel mai mare mai întâi, apoi preotul, urmați de frați, vin doi câte doi să se închine Crucii făcând trei metanii mari, timp în care corul execută idiomelele lui Leon cel Înțelept[14]. Venerarea fiind încheiată și Sfânta Cruce fiind readusă în sanctuar, Utrenia se încheie, ca și în celelalte duminici, prin procesiunea în pronaos, Ceasul I și catehеza Sfântului Teodor Studitul.

Aceeași ceremonie a venerării Crucii se repetă la Ceasul I în zilele de luni, miercuri și vineri ale Săptămânii a IV-a, stihirile fixe ale Postului Mare fiind înlocuite de troparul închinării[15]. Această adăugare la venerarea Crucii a zilei de luni, cu excluderea zilei de marți, e atestată și de o omilie atribuită Sfântului Ioan Hrisostom[16], dar ea nu corespunde vechii rânduieli de la Sfânta Sofia, fiind probabil inserată în Triod ca urmare a influenței monahale care a asimilat ziua de luni zilelor de miercuri și vineri, legând astfel Crucea de post.

Deși în Triodul actual importanța principală e atribuită duminicii, zilele de miercuri și vineri își păstrează un caracter privilegiat în această săptămână, și nu sunt privite doar ca o simplă după-prăznuire: pe lângă venerare, prăznuirea sfântului zilei trebuie transferată la Pavecerniță, pentru

a lăsa locul liber executării la Utrenie a unui canon complet al Crucii[17]. La Evergetis, ziua de miercuri — fundamentul acestui praznic, fiindcă e centrul săptămânii înjumătățirii postului — era supusă unei dispense de post echivalente celei din zilele de sâmbătă și duminică, în ciuda ambianței de doliu ce însoțește de obicei prăznuirile Crucii și pentru a marca încă și mai puternic caracterul privilegiat al centrului[18].

La Studiu, în timpul acestei „Mari Săptămâni a Sfintelor Păresimi"[19], Crucea era scoasă pentru închinare în toate zilele după Ceasul al IX-lea, astfel încât întreaga Săptămâna a IV-a apărea în chip limpede drept iradierea praznicului Crucii. Nelimitându-se nici el la doar trei zile de venerare, Triodul actual prezintă întreaga săptămână a înjumătățirii postului ca o „săptămână purtătoare de cruce" (*staurophoros hebdomas*)[20], „sfânta și luminoasa săptămână în care e arătată lumii Crucea"[21]. În toată această săptămână învățătura ascetică trece în plan secund, iar comemorările săptămânale, altele decât cele ale Crucii, sunt suprimate sau combinate cu tema Crucii, ca în ziua de joi. Numai vinerea seara, aluziile la Cruce încetează lăsând totuși urme în unele tropare în ziua de sâmbătă[22] și unele ecouri chiar în luneа Săptămânii a V-a[23].

Ascultând de aceleași legi ca și săptămâna precedentă și evocând vechea temă a vameșului și fariseului, idiomelele de la Vecernie și Utrenie au astfel aceeași funcție de a arăta credincioșilor că smerenia trebuie practicată tot timpul și mai cu seamă că, după ce am parcurs jumătatea cursei postului și am câștigat deja un folos din ea, nu trebuie să judecăm pe aproapele sau să socotim că am „meritat" ceva. Asocierea acestor piese cu tema Crucii evidențiază de asemenea fundamentul hristologic al smereniei, pe care am văzut-o fundamentală[24], așa cum se cântă încă de duminică:

„Domnul tuturor ne-a învățat cu pildă să ne ferim de gândul cel măreț al fariseilor celor prea răi, și tuturor le-a arătat să nu gândească cu trufie mai mult decât se cuvine a gândi. Că El Însuși făcându-se pildă și asemănare, S-a deșertat [*ekenose*] pe Sine până la Cruce și la moarte. Deci mulțumindu-I, împreună cu vameșul să zicem: Dumnezeule, Cel ce ai pătimit pentru noi și fără patimă ai rămas, izbăvește-ne pe noi de patimi și mântuiește sufletele noastre!"[25].

III.4.b Venerarea Crucii și punctarea timpului

Crucea joacă un rol fundamental în anul liturgic și mai cu seamă în timpul Postului Mare, în care îi sunt consacrate numeroase tropare. Ea este semnul pogorârii lui Hristos și al iubirii Sale de oameni mântuitoare[26]. Ea rezumă în sine întreaga Economie a Patimii și Învierii[27]. Ea este pana cu care Hristos a semnat actul eliberării noastre[28], sceptrul Său, mândria Bisericii, păzitoarea creștinilor[29], slava și puterea întregului univers[30].

Legătura intimă a Crucii, a oricărei cruci, cu Hristos face din ea icoana icoanelor[31], locul însuși al prezenței lui Hristos în iubirea Sa mântuitoare. Astfel, ea trebuie venerată cât mai des cu putință[32], semnul crucii trebuie făcut asupra tuturor actelor vieții sau a tuturor regiunilor cosmosului[33] pentru a arăta iubirea creștinului credincios față de Cel Răstignit[34] și domnia Acestuia asupra tuturor lucrurilor. Venerarea Crucii în mijlocul Postului Mare, după ce cu prilejul Duminicii Ortodoxiei s-a reamintit faptul că ea nu este idolatrie, ci urcă la prototip[35], dobândește în acest fel o valoare considerabilă. Crucea, dusă în procesiune la fel ca și Darurile mai înainte sfințite (pe capul preotului)[36], apare în biserică ca o adevărată teofanie, iar slujba se deschide tocmai cu o parafrază a cântului de la intrarea Sfintelor Daruri de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite:

„Acum oștile îngerești însoțesc lemnul cel cinstit cu bună cuviință înconjurându-l [escortându-l, *doryphorousi*], și cheamă pe toți credincioșii la închinare. Veniți deci, cei ce vă luminați cu postul, să cădem la El cu bucurie și cu frică, strigând cu credință: Bucură-te, cinstită Cruce, siguranța lumii [*tou kosmou asphaleia*]!"[37].

Această parusie a Crucii și marea solemnitate a ritului venerării ei evidențiază limpede că, pentru teologia ortodoxă a Crucii, icoanele, moaștele sunt adevărate „Sfinte Taine", mijloace eficace de comuniune „în taină" cu prezența lui Hristos, continuată în Biserică: ipostatic în icoană, substanțial în Euharistie. Acest ritual al intrării Crucii și acest tropar arată astfel că nu există limită foarte strictă între icoană și Euharistie, astfel că venerarea Crucii e în fond o comuniune anticipată cu Patima lui Hristos și Învierea Sa nedespărțită de ea.

Venerarea transmite credincioșilor „bucuria Crucii", adică efectele mântuitoare ale Patimii[38]. Cei ce o sărută cu evlavie sunt încredințați că primesc Duhul Sfânt[39] și găsesc o adevărată sfințire în razele duhovnicești pe care le iradiază Crucea.

„Făcătoarea de viață Cruce stând înainte și de față arătându-se, aruncă razele harului cele luminoase. Să mergem și să luăm lumină de veselie și iertare, aducând laude Domnului!"[40].

Văzându-i pe credincioși închinându-se Crucii, munții și dealurile pierd bucurie[41], întreaga creație fiind luminată și ea de harul Patimii[42]. Îngerii se bucură și dănțuiesc[43], pământul și cerul alcătuiesc o „simfonie"[44], căci Crucea a restabilit unitatea cosmosului divizată de căderea lui Adam[45].

Venerarea Lemnului Crucii e un har dat de Dumnezeu, cuprinzând în ei întreaga Economie şi anticipând bucuria pe care o va aduce celebrarea Patimii:

„Mare eşti, Doamne, şi mult-milostiv! Căci ne-ai dat să ne închinăm acum făcătoarei de viaţă Crucii Tale, pe care s-au pironit mâinile şi picioarele Tale, pe care s-a vărsat sângele din preacurată coasta Ta, izvorându-ne nouă viaţă"[45].

Acest har e atât de mare, încât de Cruce nu ne putem apropia decât după ce ne-am curăţit în timpul celor trei săptămâni precedente:

„Cu mulţimea milei Tale, preaîndurate Doamne, curăţeşte mulţimea păcatelor mele şi mă învredniceşte a vedea cu suflet curat Crucea Ta şi a o săruta întru această săptămână a postului, ca un Iubitor de oameni!"[47].

Numai postul poate lumina îndeajuns pe om pentru a-l face în stare să vadă, fără să orbească, strălucirea Crucii mai scânteietoare decât soarele[48]. De Cruce ne vom putea însă apropia nu numai prin post, ci şi prin toate virtuţile Postului Mare, a căror făptuire a fost făcută cu putinţă de patimă:

„Doamne, Cel ce Ţi-ai întins mâinile pe Cruce de bunăvoie, învredniceşte-ne pe noi să ne închinăm ei întru străpungerea inimii, luminându-ne bine cu postirile şi cu rugăciunile, cu înfrânarea şi cu facerea de bine, ca un Bun şi de oameni Iubitor!"[49].

Nu vom putea ajunge la sfârşitul Triodului să vedem cu bucurie Patima decât în măsura în care ne vom fi curăţit cu râvnă pentru a venera Crucea în mijlocul Postului Mare:

„Murit-ai pironit fiind pe Cruce, Cel ce eşti viaţa şi mântuirea tuturor. Deci pe aceasta dă-ne-o să o sărutăm cu suflet curat, Mântuitorule, şi să vedem mântuitoarele Tale Patimi, bucurându-ne!"[47].

Pregătirea pentru Paşte

După P. Hallit, instituirea prăznuirii Crucii şi-ar avea obârşia mai puţin în episodul transferului adevăratei Cruci la Apameia, cât într-o dublare şi o celebrare anticipată în Postul Mare a venerării Crucii din Vinerea Mare[51]. *Jurnalul* Etheriei şi lecţionarul armean atestă într-adevăr o venerare solemnă a Crucii la Ierusalim în timpul slujbei din Vinerea Mare, care însă în secolul VII trebuie să fi fost abandonată pentru că nu se mai regăseşte în *Kanonarion*-ul georgian[52]. Dar ea a rămas, cel puţin simbolic, în ritul bizantin în slujba Sfintelor Patimi din Vinerea Mare, unde antifonul al 15-lea face limpede aluzie la ea. Pe de altă parte, la Constantinopol, în Joia Mare şi în Vinerea Mare se proceda la venerarea Sfintei Lănci, în

timp ce venerarea Sfintei Cruci era deja fixată de multă vreme pentru Săptămâna a IV-a a Postului Mare[53].

În epoca adoptării rânduielii palestiniene a Săptămânii Mari la Constantinopol, venerarea Crucii pare, aşadar, să fi fost transferată din Vinerea Mare în miercurea Înjumătăţirii postului. Astfel că, în Triod, acest praznic apare ca o adevărată anticipare a Patimii. Idiomelele cântate în timpul venerării de duminică sunt de altfel un exemplu izbitor, fiindcă reproduc aproape literal unele imne în Vinerea Mare:

„Astăzi, Stăpânul făpturii şi Domnul slavei pe Cruce a fost pironit şi în coastă a fost împuns. Fiere şi oţet a gustat dulceaţa Bisericii. Cu cunună de spini a fost încununat Cel ce a acoperă cerul cu nori. Cu haină de ocară a fost îmbrăcat şi peste obraz a fost bătut cu mână de ţărână Cel ce a zidit pe om cu mâna Sa. Pe spate a fost bătut Cel ce îmbracă cerul cu nori. Scuipări şi răni a luat şi ocări şi puteri, şi toate pentru mine. Cel osândit, le-a răbdat Mântuitorul meu şi Dumnezeu, ca să mântuiască lumea de înşelăciune, ca un Milostiv"[54].

În lungul parcurs al Postului Mare ce ajunge acum la jumătatea sa, Patima se face deja prezentă aici prin Cruce, aducând celor ce o venerează cu vrednicie arvuna a ceea ce vor primi la sfârşitul ostenelilor lor:

„Bucură-te, Cruce, purtătoare de viaţă, raiule cel frumos al Bisericii, pomul nestricăciunii, care ne-ai înflorit desfătarea slavei celei veşnice... dă-ne şi nouă *acum* să ajungem la Patimile lui Hristos şi la Înviere!"[55].

Crucea şi Învierea fiind la fel de inseparabile ca şi umanitatea lui Hristos de Divinitatea Lui, lumina Crucii o aduce oarecum şi pe cea a Paştelui:

„Ziua aceasta este a închinării cinstitei Cruci; veniţi toţi la dânsa. Că revărsând razele cele luminoase ale Învierii lui Hristos, le pune înainte. Să o sărutăm deci toţi, sufleteşte bucurându-ne!"[56].

După Nichifor Calist, care dezvoltă o temă imnografică, Hristos se aseamănă unui rege a Cărui venire e precedată de însemnele sale (instrumentele Patimii) şi de sceptrul său (Crucea) pentru a ne vesti dinainte Învierea[57]. De aceea, irmoasele canonului Duminicii a IV-a sunt cele ale Paştelui. Întreg canonul se cântă după modelul Canonului Sfântul Ioan Damaschinul din Duminica Învierii, inspirându-l până şi în expresii ca, de exemplu, troparul odei I citate mai sus şi care parafrazează faimoasa „Ziua Învierii..."[58]. Procedeul e identic cu cel utilizat la Vecernia Duminicii Iertării[59], îngăduind anticiparea atmosferei pascale în însuşi sânul Postului Mare fără a omite totuşi temele proprii zilei. În mijlocul celor 40 de zile, Crucea apare astfel în modalitatea ei luminoasă şi pascală, pentru a arăta credincioşilor că au ajuns deja la capăt şi pentru a-i mângâia în osteneli, arătându-le că tocmai Crucea e mijlocul prin care ajungem

la bucuria Paștelui[60]. După o omilie atribuită Sfântului Ioan Hrisostom, acest praznic reprezintă „propileele postului", pregătind intrarea în Sfânta Sfintelor[61].

„Lemnului pe care și-a întins preacuratele palme Fiul tău, Preacurată, răstignindu-Se pentru noi, acum i ne închinăm cu credință. Dăruiește-ne pace, ca să ajungem și la preacinstitele Patimi, cele de mântuire lumii, și să ne închinăm zilei celei luminoase și de bucurie lumii a Paștilor, celei numite Doamnă și purtătoare de lumină"[62].

Celor ce o venerează în toată curăția, Crucea le dă puterea de a respinge prin înfrânare patimile trupești pentru a ajunge la Înviere[63]. Ea hrănește[64], sfințește[65] și întărește[66] sufletul și trupul celor ce postesc. Nu numai în timpul după-prăznuirii Crucii, ci și în tot Postul Mare, ea este privită drept cârma grație căreia vom putea ajunge la „limanul mântuirii"[67], stindardul sfânt și trofeul de biruință care îndulcește ostenelile postului[68] etc.

„Dumnezeiasca Cruce e tăria postului, ajutătoare celor ce privegheaza, întărire celor ce postesc, apărătoare celor ce li se face război. Acesteia, adunându-ne noi credincioșii, să i ne închinăm cu dragoste bucurându-ne"[69].

Ea este izvorul ce procură toate virtuțile, astfel ca să ajungem la capătul Postului Mare e potrivit să invocăm neîncetat puterea ei[70].

Înjumătățirea postului

Piesele imnografice din Duminica Crucii nu fac aproape nici o aluzie la punctarea timpului și la coincidența dintre praznicul Crucii și mijlocul Postului Mare. Această temă va fi dezvoltată mai degrabă în timpul Săptămânii a IV-a, lucru firesc, dat fiind că miercurea Săptămânii a IV-a e de fapt adevăratul centru al celor 40 de zile ale Păresimilor. În această temă extrem de bogată putem distinge două aspecte: punctarea propriu-zisă a timpului sau periodizarea Triodului și simbolismul cosmologic și duhovnicesc al Crucii drept „centru".

Astfel sădită în mijlocul Postului Mare, Crucea înfățișează o anticipare a scopului acestuia. Ea îl face mai aproape și oferă celor ce s-au curățit în timpul celor trei săptămâni primele binefaceri duhovnicești pe care li le aduc virtuțile lor.

„Dar dătător de sfințenie dăruindu-ne nouă sfântă Cruce, ceea ce eşti întărirea și lauda apostolilor, ești pusă înaintea a toată lumea spre închinare, ușurându-ne nouă vremea postului"[71].

Odată atins mijlocul, vedem sfârșitul deja prezent și încurajând, prin urmare, pe „atleții înfrânării" în stăruință[72] și chiar în sporirea râvnei lor.

„... vremea postului se apropie de sfârșit — spune Sfântul Ioan Hrisostom; ajungând deja la mijlocul stadionului, înaintăm spre țintă. Căci așa cum cine a început a ajuns la mijloc, așa și cel ce a ajuns la mijloc vede sfârșitul. Timpul se apropie, așadar, de sfârșit, și corabia noastră vede limanul; dar căutăm nu doar să ajungem în port, ci și ca această corabie să nu ajungă aici lipsită de mărfuri.

Vă rog pe toți și vă îndemn ca fiecare să cerceteze în conștiința sa cele câștigate prin post; dacă folosul e îmbelșugat sporiți-vă încă sârguința; dacă dimpotrivă nimic nu s-a adunat, timpul care rămâne să fie folosit pentru acest negoț. Cât va dura acest praznic [Postul Mare] să ne dăm mare ostenealâ, să nu intrăm cu mâinile goale, ca îndurând ostenela postului, să nu pierdem răsplata..."[73].

În centrul Postului Mare, Crucea apare ca un pom al vieții din mijlocul raiului[74]. Ea definește și caracterizează tot timpul celor 40 de zile așa cum centrul organizează totalitatea punctelor ce formează un cerc. Calea ce duce la Paște va fi de acum înainte marcată și organizată de semnul Crucii: e un „timp răstignit" care duce la Crucea lui Hristos.

„Preacinstita Cruce care sfințește vremea postului se vede acum; căreia închinându-ne astăzi, să strigăm: Stăpâne Iubitorule de oameni, dă-ne cu ajutorul ei să trecem și cealaltă vreme a postului cu străpungere și să vedem și dătătoarele de viață Patimi, prin care ne-am izbăvit!"[75].

Din coasa străpunsă a lui Hristos au țâșnit râurile raiului celui nou[76]: apa Botezului[77] și lacrimile străpungerii care-l fac lucrător pe acesta[78]. Astfel, Crucea este izvorul virtuților pe care trebuie să ne sârguim să le practicăm pentru a ajunge la Patimă. Potrivit gestului profetic al lui Moise, care a cufundat o bucată de lemn în apele amare, ea este, după Nichifor Calist, îndulcirea „amărăciunii" și a plictiselii (*akedia*) pe care o putem încerca în mijlocul luptelor[79]. Să ne aducem aminte că în experiența monahilor demonul akediei vine să-l ispitească pe ascet la amiază, în *mijlocul* zilei[80]. Putem transpune însă aceasta și să considerăm că acest duh rău lucrează și la o scară temporală mai mare venind să-i stârnească pe credincioși spre descurajare în *mijlocul* Postului Mare. Atunci arătarea Crucii îl alungă, aducând credincioșilor mângâiere și încurajare în „răbdare" prin aducerea-aminte de Patima lui Hristos.

Tot după Nichifor Calist, ridicarea Crucii în mijlocul Postului Mare îl împarte în două părți egale făcându-l comparabil cu un stadion în care cursa se efectuează printr-o mișcare de dus și întors[81]. Odată trecută „borna" Săptămânii a IV-a, restul parcursului e de acum ușor, cum se cântă în luneа Săptămânii a V-a:

„Trecând, credincioşilor, cu Dumnezeu de borna [*nyssa*] [timpului] înfrânării, să alergăm tinereşte şi partea rămasă a sfântului stadion [al postului] şi să purtăm cununa!"[82].

Această împărţire a Postului Mare într-un fel de du-te vino reprezintă o imagine şi o transpunere (adaptată condiţiilor specifice ale Postului Mare) a „răsturnării" radicale a tuturor lucrurilor realizate de Cruce.

„Mare e puterea Crucii! Ce schimbare a adus în firea omenească! A adus-o de la întuneric la lumină nesfârşită, a chemat-o de la moarte la viaţa veşnică, a înnoit-o de la stricăciune la nestricăciune. Căci ochii inimii nu mai sunt acoperiţi de întunericul neştiinţei, căci lumina cunoştinţei a strălucit prin Cruce..."[83].

Înainte de Cruce, oamenii erau supuşi patimilor trupului, dar acum că iadul e nimicit şi „polii inversaţi", postul şi înfrânarea sunt la mare cinste la cei muritori.

„Mai înainte de Crucea mântuitoare, când împărăţea păcatul şi stăpânea păgânătatea, desfătarea trupească a oamenilor era fericită şi poftele cele trupeşti puţini le defăimau; dar de când s-a petrecut taina Crucii şi tirania demonică s-a stins prin cunoaşterea lui Dumnezeu, de atunci bunătatea cerurilor petrece pe pământ. Pentru aceasta, postul se cinsteşte, înfrânarea străluceşte, rugăciunea se săvârşeşte, şi mărturie este vremea aceasta care ni s-a dat de la Hristos-Dumnezeu, Cel ce S-a răstignit spre mântuirea sufletelor noastre"[84].

Această virtute universală a Crucii devine actuală pentru fiecare prin pocăinţă: întoarcere şi răsturnare a vieţuirii sale de la modul de existenţă (*tropos*) al patimii la modul de existenţă (*tropos*) al virtuţii[85]. Aşa cum într-un cerc, centrul e punctul plecând de la care îşi schimbă direcţia raza, tot aşa în Postul Mare Crucea venerată solemn în mijlocul său evidenţiază în primul rând această realitate fundamentală a Economiei şi dimensiunea pascală a pocăinţei, iar în al doilea rând, proiectează această răsturnare pe un plan pur cronologic, împărţind Postul Mare în două.

La Marea Biserică din Constantinopol, Duminica Înjumătăţirii Postului era prilejul ultimului apel adresat catehumenilor să se înscrie pentru Botezul din Sâmbăta Mare. După această dată, angajarea în pregătirea directă în vederea iniţierii creştine nu mai era posibilă. Iată textul acestei proclamaţii:

„Îndemn iubirea voastră, fraţi iubiţi ai lui Hristos, ştiind că Învierea lui Hristos e aproape, dacă aveţi pe cineva care trebuie să se apropie de Sfântul Botez, să-l aduceţi începând de mâine la sfânta noastră Biserică, pentru ca să primească pecetea lui Hristos, să fie pus deoparte şi catehizat. Cei ce veţi veni după această săptămână, să ştiţi bine că, afară de o nevoie vădită, fără cercetare nu vom îngădui admiterea lor"[86].

Primul apel fusese deja făcut după Evanghelia Duminicii a II-a din Postul Mare[87], acesta fiind ultimul. Lunea următoare catehumenii primeau aşa-numita *signatio*[88] fiind, aşadar, priviţi începând de acum drept *photizomenoi*, „cei ce se pregătesc de luminare". Aşa cum s-a menţionat mai sus, acesta e motivul pentru care începând din Săptămâna a IV-a la ectenia catehumenilor se adaugă cererea pentru cei „ce se pregătesc de luminare"[89]. La Messina, mijlocul Postului Mare era marcat de o schimbare în idiomelele Utrenici, cele ale părţii a doua îndemnând la priveghere eshatologică în felul „slujbei Mirelui" în primele trei zile ale Săptămânii Mari[90].

Aceste detalii liturgice care, cel puţin în ce priveşte ectenia „celor ce se pregătesc de luminare", au fost conservate de *typikon*, în timp ce botezurile adulţilor au dispărut aproape cu totul, au fost transpuse asupra condiţiilor „celui de-al doilea Botez", aplicându-se acum pregătirii duhovniceşti a Săptămânii Patimilor. Aşa cum explica Sfântul Maxim cu privire la Liturghia euharistică, toţi credincioşii trebuie în fond să se recunoască catehumeni[91]. În timpul primei perioade a postului ei s-au ostenit cu râvnă în vederea curăţirii, desigur graţie şi învăţăturii dogmatice a Duminicilor Ortodoxiei şi a Sfântului Grigorie Palama, dar scopul părea încă departe; în timp ce, începând din Săptămâna a IV-a, asceza şi curăţirea apar nemijlocit orientate spre pregătirea în vederea iniţierii. Prăznuirea Crucii şi apariţia acester câtorva detalii baptismale antrenează, aşadar, o schimbare în ambianţa spirituală a Triodului: dintr-o perioadă ascetică şi catehetică definită de ucenicia postului şi a căinţei (temele idiomelelor) şi a celor dintâi „începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu" (*Evr* 5, 12) (cele două duminici dogmatice), se trece la o perioadă tot ascetică şi catehetică, dar mai mistagogică. Asceza şi virtuţile sunt de acum mai intim legate de „viaţa în Hristos" şi de pregătirea venirii Mirelui. Începând din Săptămâna a IV-a, credincioşii sunt susţinuţi şi ajutaţi de Crucea pe care o venerează şi care defineşte ostenelile lor drept o „răstignire duhovnicească" care precedă şi anunţă mai direct Săptămâna Mare.

„Trecând în alergare [*diippeuontes*] de mijlocul stadionului celor 40 de zile ale postului, veniţi sufleteşte [*diathesei*] cu Hristos să mergem împreună cu El spre dumnezeiasca Patimă, ca răstignindu-ne împreună cu Dânsul [*systaurothentes auto*], să ne facem părtaşi Învierii Lui"[92].

Acest tropar rezumă perfect diferitele puncte de vedere potrivit cărora poate fi privită Înjumătăţirea postului: dând credincioşilor ocazia de a-şi manifesta „dispoziţia" sufletească faţă de Hristos, venerarea Crucii le îngăduie să se unească deja intenţional (*kata gnome*) cu Patima Sa prin asceză, pentru ca, în timpul Postului Mare, această participare să nu mai fie *doar intenţională sau „morală", ci reală şi „misterică"*.

III.4.c

Crucea cosmologică

Transferul venerării Crucii din Vinerea Mare în Duminica a III-a din Postul Mare n-are drept funcție doar punctarea parcursului ascetic cu o anticipare a Patimii, coincidența sa cu mijlocul Postului Mare evidențiind deopotrivă un fel de polarizare a temei Crucii: aceasta din urmă e în același timp instrumentul jertfei lui Hristos și semnul înțelepciunii Sale suverane în Economie, începând de la creația lumii.

Crucea e venerată în mijlocul Postului Mare — adică prin analogie în centrul timpului — pentru că a fost săditā în centrul lumii: în punctul în care, ca într-un cerc, extensiunea totală a virtualităților spațiului își găsește obârșia și sinteza. Se știe că, pentru iudei, Ierusalimul era considerat centrul lumii, orașul sfânt, în centrul căruia era templul în care sălășluia prezența slavei lui Dumnezeu[93]. Această tradiție s-a menținut în creștinism, dar a dobândit acum un sens legat de răscumpărare. În centrul bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim se găsește un *omphalos* [buric], socotit locul exact în care a fost săditā Crucea și centrul lumii:

„În mijlocul Ierusalimului, în locul unde a fost implântată Crucea Domnului, în care, după moartea Sa, S-a întors la viață, se înalță o coloană, care nu lasă nici o umbră în momentul solstițiului de vară. De unde se deduce că aici este centrul pământului și că într-un sens istoric s-a zis: «Dumnezeul nostru, mai înainte de veci mântuire a lucrat în mijlocul pământului» [*Ps* 73, 12]"[94].

Venerarea Crucii din Vinerea Mare avea, așadar, loc virtual în mijlocul lumii, iar în oficiul bizantin actual, în care e transpusă a 5-a Evanghelie a Patimii, Crucea e adusă în procesiune până în *mijlocul bisericii*[95]. Biserica materială fiind un microcosmos[96], simbolismul se păstrează, așadar, în timpul Săptămânii Mari, fiind însă considerabil sporit cu ocazia mutării ritului venerării de la Înjumătățirea Postului. Timpul și spațiul apar atunci limpede ordonate de semnul Crucii.

„*În miezul zilei și în mijlocul pământului* răstignindu-Te de bunăvoie, ai smuls, Îndurate, marginile lumii din mijlocul gâtlejului balaurului. Pentru aceasta, închinându-ne ei în mijlocul săptămânii din mijlocul dumnezeiescului post, slăvim cinstita Cruce a Ta, strigând: Pe Domnul lăudați-L și-L preaînălțați întru toți veacii!"[97].

Crucea săditā în mijlocul pământului se regăsește, așadar, în mijlocul Postului Mare pentru a pregăti Patima care a avut loc și ea, la ceasul al 6-lea, adică în mijlocul zilei[98]; dar și pentru a aduce aminte credincioșilor adunați să o venereze că Hristos S-a răstignit de bunăvoie în centrul lumii pentru a-i reuni pe cei împrăștiați de păcat, în unitatea Trupului Său divino-uman:

„În mijlocul pământului ai răbdat Cruce și Patimă, Îndurate, tuturor nepătimire și răscumpărare dăruind. Pentru aceasta astăzi, la înjumătățirea postului, toți o punem înainte spre închinăciune și cu bucurie o sărutăm, ca să ne învrednicim toți a vedea Patimile Tale și Învierea cea de viață purtătoare, luminați fiind cu dumnezeiestile virtuți, Cuvinte al lui Dumnezeu, Unule Mult-milostive"[99].

Pentru Sfântul Atanasie, jertfa lui Hristos pe Cruce a fost deosebit de potrivită, căci este singurul fel de moarte în care mâinile se întind ca pentru a aduna ceva[100].

„Ținând de Cruce zapisul păcatului, pricină de război neîncetat al firii împotriva ei înseși — adaugă Sfântul Maxim — și adunând cele depărtate și cele apropiate, adică pe cei ce sunt fără Lege și pe cei ce sunt străini Legii, «a surpat zidul cel despărțitor [...] făcând pace și împăcându-ne» [*Ef* 2, 14] în El cu Tatăl"[101].

Întinzându-și mâinile pe Cruce, Hristos a adunat, așadar, popoarele despărțite, iudeii și păgânii, care erau semnul căderii umanității sub domnia dualității și multiplicității, pentru a le aduce spre cunoașterea lui Dumnezeu, adică la unitatea centrului exprimată de unirea oamenilor în aceeași credință și aceeași laudă[102]:

„Mântuire ai lucrat în mijlocul pământului, Hristoase Dumnezeule, pe Cruce Ți-ai întins preacuratele Tale mâni adunând toate neamurile care strigă: Doamne, slavă Ție!"[103].

Această adunare a oamenilor evidențiază și restaurarea cosmosului dislocat de cădere și care-și regăsește de acum adevăratul său centru în Crucea cu patru dimensiuni, iradiind prin ea cu strălucirea Învierii[104]. Fiindcă însăși forma Crucii revelează faptul că Hristos, Mielul înjunghiat, e și Cuvântul creator și Centrul tuturor lumilor, fără de Care toate lucrurile ar cădea în neant. Așa cum scrie Sfântul Grigorie al Nyssei:

„De la Cruce, a cărei formă se împarte în patru, dându-ne să socotim, plecând dinspre centru spre care converge totul, patru prelungiri, învățăm că Cel ce a fost întins pe ea în clipa plinirii planului dumnezeiesc prin moartea Sa e Cel ce unește strâns și armonizează cu Sine universul aducând prin persoana Sa la un singur acord și la o singură armonie feluritele firi ale făpturilor"[105].

Ca și toate celelalte fapte ale lui Hristos, forma Crucii e, așadar, o revelare a Marii Taine, a scopului și țelului tuturor lucrurilor în Hristos, cunoscut de Dumnezeu din veci[106]. Însăși ordonarea spațiului geometric era în fond semnul Providenței Logosului Pantocrator în așteptarea arătării văzute a principiului său:

„... El Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu Cel Atotputernic, Care Se întinde nevăzut la toată zidirea, susţinând lungimea, lărgimea, înălţimea şi adâncimea ei — căci prin Cuvântul lui Dumnezeu se guvernează universul —, Fiul lui Dumnezeu *întipărit deja în forma Crucii în univers*, a fost răstignit (în cele patru dimensiuni ale sale): căci făcându-Se văzut, a trebuit să-şi arate întipărirea Sa în formă de cruce în univers, ca să revelieze prin postura Sa văzută (de răstignit) lucrarea Sa nevăzută, şi anume că El este Cel ce luminează «înălţimea», adică cele ce sunt în ceruri. El este Cel ce ţine «adâncul», adică cele ce sunt în cele mai de jos ale pământului. El este Cel ce întinde «lungimea» de la răsărit şi până la apus, şi tot El este Cel ce îndreaptă ca un pilot «lărgimea» de la miazăzi şi miazănoapte, chemând din toate părţile pe cei risipiţi la cunoştinţa Tatălui"[107].

Jertfa Crucii e punctul culminant al Economiei, revelând faptul că în creaţia lumii şi în răscumpărarea ei nu există decât un singur plan divin şi, încă de la trecerea iniţială de la neființă la ființă, universul a fost rânduit după un plan cruciform[108]. „Nimic din această lume nu poate exista, nici forma un tot fără acest semn", spunea Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful[109]. Înălţându-Se astfel între cer şi pământ şi întinzându-Şi mâinile pe Cruce, Hristos nu l-a răscumpărat numai pe Adam, ci a circumscris şi toate dimensiunile spaţiului, arătând că este în acelaşi timp Centrul şi Axa tuturor lucrurilor[110] şi că în El umanitatea restaurată şi adunată e chemată să se înalţe spre Dumnezeu.

„Pentru milostivirea îndurărilor urcându-Te pe Cruce, Hristoase, m-ai tras din adâncurile patimilor şi m-ai înălţat la cele cereşti"[111].

„Întinzându-Ţi, Hristoase, palmele pe Cruce, ai chemat toate neamurile cele depărtate de Tine aproape de stăpânirea Ta"[112].

Realizarea mântuirii poate fi privită simbolic drept combinarea a două mişcări de concentrare şi ascensiune. Crucea realizează unitatea celor patru direcţii ale spaţiului cu cele două dimensiuni ale lui, dar se şi înalţă şi vertical ca să se realizeze recapitularea cosmosului în Hristos prin cea de-a treia dimensiune[113], ca aşa să se deschidă oamenilor calea urcuşului duhovnicesc[114].

Împlinirea acestor două mişcări şi semnificaţia lor apar limpede în ziua praznicului Înălţării Sfintei Cruci (14 septembrie). Săvârşind în biserică procesiunea Crucii, preotul, ajungând în faţa uşilor împărăteşti, înalţă Crucea mai întâi spre răsărit apoi spre fiecare din cele trei puncte cardinale şi se închină lent până la pământ în timp ce corul cântă „Doamne miluieşte" de 100 de ori. După ce a circumscris astfel spaţiul prin mişcarea verticală a Crucii, preotul revine spre răsărit purcezând pentru a cincea oară la această înălţare şi revenind în centru. Prin căinţa sa

(„Doamne miluieşte") şi smerenia sa (metania mare) în faţa Crucii[115], creştinul poate fi, aşadar, înălţat de Hristos Cel răstignit de la pământ la cer[116]. Circumscriind spaţiul prin Cruce, el va putea găsi calea centrului şi a celei de-a „cincea dimensiuni", de la care plecând, se va înălţa „vertical" spre Dumnezeu.

„Cel ce Ţi-ai întins pe cruce mâinile, adunând cele patru margini ale lumii; Cel prin care am aflat intrare la Tatăl, Fiule al lui Dumnezeu, pe Tine toţi Te slăvim!"[117].

Totuşi, după chipul relaţiei inversate care-L face pe Dumnezeu să se facă om ca omul să se facă (prin har) dumnezeu, sensul acestei duble mişcări e şi el inversat la creştini[118]. În timp ce Hristos S-a „înălţat" ca să „adune" oamenii în unitate, credinciosul trebuie să-şi găsească mai întâi unitatea pentru a se putea înălţa: trebuie să scape de multiplicitatea ce caracterizează aservirea sa patimilor prin asceza şi răstignirea duhovnicească în timpul Postului Mare, spre a putea urca pe Cruce împreună cu Hristos, pentru a coborî la iad împreună cu El, a învia cu El şi a urca duhovniceşte împreună cu El la cer. De aceea, e potrivit ca în timpul Postului Mare catheza duhovnicească să accentueze semnificaţia Crucii, de centru şi adunare a risipirii, mai degrabă decât aspectul de înălţare care-şi va găsi, la rândul său, ample dezvoltări într-un praznic cum este cel al Înălţării Domnului.

„Pe Cruce Ţi-ai întins, Hristoase, preacuratele Tale mâini, adunând marginile [lumii]. Pentru aceasta strig Ţie: *Mintea mea cea risipită adun-o*, fiind trasă de poftă ca o roabă, şi părtaş Patimilor Tale mă arată, curăţindu-mă cu totul prin înfrânare!"[119].

Deşi acest tropar nu ţine de prăznuirea Crucii, el explică bine întreaga ei semnificaţie duhovnicească în Postul Mare. Prezenţa Crucii în mijlocul celor 40 de zile ale Păresimilor evocă adunarea tuturor lucrurilor în Hristos ca în centrul lor şi arată că în actualizarea ascetică a Patimilor simbolismul centrului e transpus duhovniceşte. Isihia, concentrarea gândurilor şi stăpânirea de sine ce favorizează rugăciunea şi urcuşul spre Dumnezeu nu pot fi dobândite decât graţie osteneliilor ascetice, nefiind decât consecinţa împăcării universale realizate de Cruce. Anticipând astfel „intenţional" Crucea, actualizăm în noi înşine planul (*skopos*) divin pe care-l manifestă însăşi forma ei, astfel că adunarea puterilor sufletului e o consecinţă şi o imagine a adunării cosmice realizate de Cruce.

„Scopul Providenţei dumnezeieşti e să-i uneacă prin dreaptă credinţă şi dragoste duhovnicească pe cei pe care i-a dezbinat răutatea în tot felul. Căci pentru aceasta a pătimit Mântuitorul «ca pe copiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi să-i adune într-una» [*In* 11, 52]. Prin urmare, cel ce nu

răbdă lucrurile supărătoare, nu suferă pe cele întristătoare şi nu le îndură pe cele dureroase, acela umblă în afara iubirii dumnezeieşti şi a scopului Providenţei"[120].

III.4.d Răstignirea duhovnicească şi cele două aspecte ale „vieţii în Hristos" ca temei al distincţiei între Postul Mare şi Săptămâna Mare

Această arătare slăvită a Crucii în centrul Postului Mare îngăduie aşadar definirea limpede a fundamentului hristologic al virtuţilor chemate să fie practicate în timpul celor 40 de zile. Viaţa creştinului constă înainte de toate din „a-şi lua crucea sa în toate zilele" pentru a urma lui Hristos[121], sau chiar de „a urca pe Crucea lui Iisus"[122], de-a fi răstignit împreună cu El, pentru a putea învia împreună cu El[123].

„Trebuie să te răstigneşti cu Cel Răstignit, să pătimeşti cu Cel ce a pătimit, ca să fii slăvit cu Cel ce e întru slavă"[124].

Din acest motiv monahul e numit „purtător de cruce" (*stavrophoros*)[125], căci toată viaţa sa, toate gesturile, gândurile sale sunt marcate de semnul Crucii. În ritul siriac, de exemplu, monahul primeşte tunderea întinzându-şi mâinile în semnul crucii, pentru a sublinia prin acest gest iniţierea sa în viaţa lui Hristos şi în răstignirea neîncetată[126]. Urcând pe Cruce, îmbrăcând Crucea, creştinul se înalţă mai presus de pământ şi de grijile lui[127]. Ajunge asemenea lui Hristos: mort pentru lume[128], şi de fiecare dată când va reproduce asupra lui însuşi semnul comuniunii sale cu Patima Sa, va afirma prin aceasta „omorârea desăvârşită a tuturor poftelor simţurilor"[129]. După cum scrie Sfântul Grigorie al Nyssei:

„a ne întoarce spre Cruce înseamnă a ne face întreaga viaţă moartă pentru lume şi răstignită, ca ea să nu poată fi rănită de nici un păcat"[130].

Crucea a devenit, aşadar, simbolul „făptuirii" (*praktike*) şi al participării voluntare a creştinului la Patima lui Hristos. Sfântul Maxim merge până acolo încât generalizează semnificaţia ei la ansamblul cosmosului, al cărui stăpân redevine omul în lupta împotriva patimilor:

„Toate cele văzute [fenomenale] se cer după cruce, adică după depriderea de a stăvili atecţiunea faţă de ele a celor ce sunt duşi prin simţuri spre ele"[131].

Crucea lui Hristos a făcut să înflorească înfrânarea desfiinţând neînfrânarea lui Adam şi făcând să curgă izvorul noului rai, adică virtuţile făptuirii[132]: căci graţiei Patimii deja săvârşite ne putem curăţi în timpul postului[133].

„Prin lemn ai stins, Stăpâne, văpaia neascultării pe Cruce înălţându-Te, şi ai omorât pe vrăjmaşul fiind omorât de bunăvoie. Omoară, rogu-Te, voile trupului meu şi înviază ticăloasa mea inimă cu postul cel ucigător de patimi, curăţindu-mă de toată întinarea, ca un Milostiv!"[134].

Înfrânarea şi îndeosebi postul sunt, aşadar, instrumentele esenţiale ale acestei răstigniri duhovniceşti.

„Răstignindu-ne împreună cu Cel ce S-a răstignit pentru noi, să ne omorâm toate mădularele trupului cu posturi, cu rugăciuni şi cu cereri"[135].

„Crucea Domnului este înfrânarea de la toată desfătarea şi lege de postire celor ce se închină ei fără încetare. Căci cei ce privesc neîncetat la Cel ce S-a pironit pe ea, îşi răstignesc trupul împreună cu patimile şi cu poftele [*Ga* 5, 24]. Pentru aceasta să ne sârguim să ne facem şi noi curaţi prin post; ca să ne unim cu Cel ce S-a unit cu noi cu iubire de oameni prin Patimă şi a împărţit firii noastre din a Sa nepătimire ca Cel ce are mare milă"[136].

După cum s-a subliniat deja, la această răstignire contribuie nu numai postul sau exerciţiile trupeşti, ci toate virtuţile Triodului: „Orice virtute e o cruce", asigura Sfântul Isaac Sirul[137].

„Pironeşte trupul meu cu frica Ta, Hristoase, Cel ce ai pironit pe cruce păcatul lui Adam; dezleagă legătura răutăţilor mele; frânge săgeţile vicleanului cu suliţa Ta, Stăpâne, şi mă izbăveşte de vătămarea lui!"[138].

Răstignirea duhovnicească priveşte întreaga viaţă duhovnicească de la începutul şi până la capătul ei, căci şi după ce am îmbrăcat în chip desăvârşit crucea mortificării poftelor trupeşti, am realizat doar dimensiunea orizontală a Crucii lui Hristos. Aceasta trebuie completată cu dimensiunea ei verticală: răstignirea minţii în rugăciune, urcuşul spre Dumnezeu în contemplaţie şi lupta împotriva oricărui gând străin, care nu poate avea limită.

„Lucrarea Crucii e îndoită din pricina firii noastre îndoite, alcătuită din două părţi. Una stă în a răbda necazurile crucii prin lucrarea părţii irascibile a sufletului, ce se numeşte făptuire [*praxis*]. A doua stă în lucrarea subţire a minţii [*nous*] şi îndeletnicirea cu cele dumnezeieşti, precum şi în rugăciunea stăruitoare şi în cele următoare, făptuită prin partea poftitoare şi care se numeşte vedere [*theoria*]..."[139].

Şi Sfântul Isaac continuă avertizând pe cei ce ar voi să se dedice celui de-al doilea aspect al răstignirii duhovniceşti înainte de a-l fi încheiat pe cel dintâi: aceştia riscă să fie pedepsiţi cu cruzime de mânia lui Dumnezeu, ca unii ce nu şi-au stăpânit mai întâi simţurile. De aceea, Triodul se mărgineşte la „Crucea orizontală" la răstignirea poftelor trupeşti prin renun-

țare, post lacrimi etc., care sunt de altfel deja tot atâtea participări autentice la Patima lui Hristos, astfel ca în timpul postului, prin suferințele de bunăvoie ale ascezei și prin lupta în înverșunată împotriva plăcerii, creștinii să completeze în trupul lor „lipsurile necazurilor lui Hristos" (*Col* 1, 24). „Martiraj conștiinței" și al lacrimilor nu-și varsă sângele, dar cu toate acestea participă la Patimă, înainte chiar ca aceasta să fie actualizată liturgic. Astfel, întreg Postul Mare e în definitiv o transpunere a cuvintelor arzătoare pe care Sfântul Ignatie al Antiohiei le scria romanilor ce doreau să-l scape de moartea în cire:

„... nașterea mea mi se apropie. Iertați-mă fraților! Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor! Nu-l dați lumii pe cel ce voiește să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiți cu materia! Lăsați-mă să primesc lumina curată! Ajungând acolo, voi fi om! Îngăduiți-mi să fiu imitator al Patimilor Dumnezeului meu [...]. Dragostea mea a fost răstignită [*ho eros mou estaurotai*] și nu este în mine foc care să iubească materia, ci «apă vie», care grăiește în mine și-mi spune dinăuntrul meu: «Vino la Tatăl!»"[142].

*

Prăznuirea Crucii ne permite să caracterizăm întregul Post Mare ca un timp rânduit în vederea răstignirii duhovnicești, și ne îngăduie să spunem că fiecare din virtuțile practicate aici ca pregătire în vederea celebrării Patimii e în fapt deja o participare voluntară și reală, chiar dacă parțială, la jertfa Crucii. Postul Mare și Săptămâna Mare nu trebuie, așadar, privite doar în succesiunea lor, ci și oarecum sincronic, ca două aspecte distincte ale aceleiași realități permanente: una ascetică și voluntară, alta dramatică și sacramentală.

În Postul Mare, ca și în Săptămâna Patimilor, scopul rămâne același: inițierea credinciosului în „Taina" vieții în Hristos, pentru ca, prin comuniunea cu umanitatea Sa, să ajungă îndumnezeit în mod real prin harul dumnezeirii Lui. Această dublă modalitate a mistagogiei creștine a fost pe drept cuvânt subliniată de Sfântul Maxim Mărturisitorul printr-o comparație făcută între ispitirea lui Hristos în pustie și Patima Sa:

„După ce Domnul a dezbrăcat căpeteniile și stăpânirile la prima experiență a ispitirilor în pustie, tămăduind latura de *plăcere* a trăsăturii pătimitoare a întregii firi, El le-a dezbrăcat din nou în vremea morții, eliminând de asemenea latura de *durere* din trăsătura pătimitoare a firii. Astfel, a luat asupra Sa ca un vinovat isprava noastră din iubire de oameni, sau mai bine zis ne-a scris în socoteala noastră, ca un bun, gloria isprăvilor Sale. Căci, asemenea nouă, luând fără de păcat trăsătura pătimitoare a firii, prin care obișnuiește să lucreze ale sale toată puterea rea și stricăcioasă, le-a dezbrăcat în timpul morții acelcia, întrucât au venit și asupra Lui pentru iscodire. Și așa a biruit asupra lor și le-a țintuit pe cruce în vremea ieșirii sufletului ca pe unele ce n-au aflat nimic propriu în trăsătura pătimitoare a Lui..."[143].

În timpul Postului Mare, credincioșii sunt chemați să urmeze pe Hristos în pustie pentru a triumfa asemenea Lui asupra „ispitei plăcerii", prin asceza liber consimțită și modul de existență al căinței (*tropos metanoias*). Odată această victorie potențial câștigată, ei vor putea fi introduși în cea de-a doua fază a identificării lor cu Hristos, pentru a triumfa împreună cu El asupra „ispitei durerii", găsindu-se, așadar, în ziua Paștelui, în starea de nepătimire pe care Hristos a venit să o restaureze în propriul Său trup, pentru a îndumnezei firea omenească asumată și a o elibera de „frica morții", căreia îi era aservită din pricina plăcerii[144].

Triodul atacă, așadar, înseși rădăcinile patimilor: plăcerea, care a fost cauza inițială a căderii, și durerea, care a fost, împreună cu moartea, consecința ei. Și chiar dacă acestea două pot fi deosebite, terapia lor putând fi pusă în legătură cu asceza Postului Mare, pe de o parte, și cu mistagogia Săptămânii Mari, pe de altă parte, trebuie subliniat că atât una, cât și cealaltă sunt indisociabil legate de viața în Hristos și de răstignirea duhovnicească. Crucea Săptămânii a III-a poate fi atunci privită drept acel aspect din unica jertfă a Crucii care tămăduiește plăcerea, iar Crucea Vinerii Mari drept aspectul care izgonește durerea și inițiază în bucuria pascală.